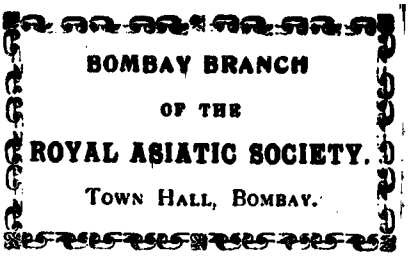
TX
C
30

B. B. R. A. S.



Digitized with financial assistance from

Ms.Vaidehi Thakar

on 06 November, 2019

DAS

IRANISCHE NATIONALEPOS

VON

THEODOR NÖLDEKE

BESONDERER ABDRUCK

AUS DEM

GRUNDRISS DER IRANISCHEN PHILOLOGIE

62733

Tx-c-30

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1896

00062733

SEINEM ALTEN FREUNDE

ADOLF MICHAELIS

GEWIDMET

VOM

VERFASSER

DAS IRANISCHE NATIONALEPOS.

VON

THEODOR NÖLDEKE.

VORREDE.

Als ich meine »Persischen Studien II« schrieb,[1] die sich zum grössten Teil mit dem iranischen Nationalepos beschäftigen, ahnte ich nicht, dass ich bald darauf dies Thema systematisch behandeln sollte. Ich bin daher jetzt in der Lage, mich selbst öfter wiederholen zu müssen, und zwar hier und da fast wörtlich. Es fehlt aber nicht an Verbesserungen, und andrerseits bin ich hier nicht immer so weit aufs Détail eingegangen wie dort.

Wo ich den persischen Wortlaut als solchen wiedergebe, bediene ich mich des für diesen »Grundriss« geltenden Systems, jedoch mit einigen kleinen Änderungen. Für arabisches ق gebrauche ich statt *ḳ* das bequemere und deutlichere *q*. Für ض setze ich *ḍ*, für ط *ṭ*, da *ḍ*, *ṭ* von Arabisten leicht als ز, ت verstanden werden könnten. Im deutschen Zusammenhange vermeide ich dagegen die absonderlichen Zeichen möglichst und schreibe z. B. *Dschamschēdh*, nicht *Jamšēd*. Für den Laut des ž (franz. *j*) steht da *Zh*. In *Schahname*, *Iran*, *iranisch* bleiben die Längenzeichen weg. — Das kurze Fatḥ gebe ich fast überall durch *a* wieder, nur nicht im Auslaut, wo ich *e* und bei metrischer Länge *ae* setze. — Im Neupersischen einen Unterschied zwischen *v* und *w* durchzuführen, scheint mir unzweckmässig. Wie ich, der alten Aussprache gemäss, den Unterschied von *ō* und *ū*, *ē* und *ī* beobachte, so bezeichne ich auch die jetzt zu *d* gewordene dentale Assibilata nach Vocalen durchweg als solche, also mit *ð*.

Grossen Dank bin ich den Herren Dr. HORN, Professor ETHÉ und Professor Baron ROSEN schuldig, ohne deren Beistand diese Arbeit noch sehr viel unvollkommener ausgefallen wäre. HORN überliess mir seine Collation der alten Londoner Handschrift für etwa 800 Daqīqī-Verse. ETHÉ hat für mich einige weitere Stücke dieses ältesten bekannten Schahname-Codex und einige Stellen andrer Handschriften verglichen, für mich den wichtigen Bericht ʿArūḍī's abgeschrieben, den er später veröffentlicht hat, und mir die 10 ersten Bogen seiner Ausgabe von Yūsuf u Zalīchā übersandt. ROSEN verdanke ich die Benutzung einer ganzen Reihe von peinlich genau aus dem alten Petersburger Codex abgeschriebenen Stücken des Schahname; darunter ist der grösste Teil des von Daqīqī gedichteten Abschnitts.

Die vielerprobte Liberalität der betreffenden Bibliotheksverwaltungen setzte mich in Stand, die Leidner und die beiden Strassburger[2] Schahname-Handschriften auf meiner Stube zu benutzen.

Schliesslich bin ich noch meinem Freunde Professor LANDAUER dafür verpflichtet, dass er mich mit einigen litterarischen Hilfsmitteln unterstützt hat.

ALTE SPUREN EPISCHER ERZÄHLUNGEN.

§ 1. Epische Stoffe der alten Iranier kennen wir teils durch ihre eignen heiligen Bücher, teils durch griechische Schriftsteller. Das Avestā erwähnt eine Anzahl mythischer Personen, die uns in den arabischen Bearbeitungen

[1] (Sitzungsber. der Kais. Akad. d. W. in Wien. Philos.-hist. Class. Bd. 126. 1892). — [2] Die eine Strassburger Handschrift enthält nur die zweite Hälfte des Gedichts.

der persischen Sagen und in Firdausī's Königsbuch wieder begegnen. Nachdem schon frühere Forscher mehrere Sagengestalten des Avestā durch die Darstellungen des Schahname erklärt hatten,[1] hat FRIEDR. SPIEGEL nachgewiesen, dass es sich hier nicht nur um Einzelheiten handelt, sondern dass die Verfasser der heiligen Urkunden die mythischen Personen und Erzählungen von Anfang der Welt an bis auf Zoroaster's Gesetzgebung schon in einem grossen Zusammenhange und wesentlich in derselben Folge kannten wie die Späteren.[2] Diese gehn nur darin noch etwas weiter in der geschichtsartigen Ausprägung des Stoffs, dass sie schon den ersten Repräsentanten der Menschheit *Gaya Maretan* (nom. *Gayō Mareta*) zum König (Gayōmarth) machen. Einige dieser Gestalten waren, wie ihr Vorkommen im Rigvēda zeigt, schon den gemeinsamen Vorfahren der Inder und der Iranier (den »Ariern«) bekannt; so besonders *Yima* (indisch *Yama*) np. *Dscham* resp. *Dschamschēdh; Thraētaōna* (ind. *Traitana*) np. *Firēdhūn; Kavi* (Kava) *Usan* oder *Usadan* (ind. *Ushana*) np. *Kāōs; Kavi Husravah* (ind. *Sushravas*) np. *Chosrau;* oder sie waren wenigstens dem Wesen nach Bestandteile der «arischen» oder selbst der gemein indoeuropäischen Mythologie wie z. B. *Aži dahāka* (np. Aždahā oder Dahâk, arabisirt Ḍaḥḥāk). Andre werden sich dagegen erst auf speciell iranischem Boden ausgebildet haben. Von besonderem Interesse ist DARMESTETER's Nachweis, dass sogar einige unbedeutende Nebenfiguren der Urgeschichte des Schahname schon im Avestā vorkommen, und zwar genau in derselben Verbindung wie dort.[3] Ebenso ist es mit einigen Nebenumständen.[4]

Die Verfasser des Avestā kannten also ein System der mythischen Geschichte, die sie aber selbstverständlich als eine Kette wirklicher Ereignisse ansahen, und SPIEGEL hat es sogar wahrscheinlich gemacht, dass zu diesem System auch eine, in ihren Grundzügen noch wiedererkennbare, Chronologie gehörte. Freilich nennt uns das Avestā auch noch sehr viele Namen von mythischen Personen, die wir später nirgends wiederfinden,[5] aber das kann nicht auffallen.

Nahe liegt nun die Annahme, dass zur Zeit, wo das Avestā entstand, schon eine formulirte, vielleicht gar niedergeschriebene, Darstellung der mythischen Geschichte Iran's vorhanden war. Aber nötig ist diese Voraussetzung nicht. Man kann sich etwa vorstellen, dass in Priesterkreisen ein kurzes System dieser Geschichte bestand, neben dem da oder in andern Schichten des Volks ausführliche Erzählungen über das Einzelne hergingen; ob echt episch gehalten, ob wenigstens in gehobnem Stil, gar in gebundner Rede, das können wir durchaus nicht mehr wissen. Aber immer wieder muss man auf die Thatsache hinweisen, dass die Andeutungen der heiligen Schriften zu der vollständigen mythischen Geschichte stimmen, die uns aus weit späterer Zeit bekannt ist. Zu beachten ist, dass der Schauplatz dieser Geschichte nach allen Zeichen durchweg der iranische Nordosten ist, wo man auch immer noch am wahrscheinlichsten die Heimat des Avestā sucht.[6]

§ 2. Ausführliche episch gehaltene Erzählungen über Ereignisse der Ver-

[1] R. ROTH, ZDMG 2, 216 ff. 4, 417 ff.; WINDISCHMANN, Zoroastrische Studien. — [2] S. namentlich SPIEGEL's »Eranische Alterthumskunde« I, »Arische Studien« 110 ff. und seine Abhandlung in der ZDMG 45, 187 ff. Natürlich will ich nicht behaupten, dass grade jede einzelne Aufstellung SPIEGEL's in diesen Darlegungen unumstösslich fest stehe. Vergl. noch meine Bemerkungen ZDMG 32, 570 ff. — [3] S. besonders Études iran. 2, 213. 227. Vergl. auch meinen kleinen Aufsatz über »den besten arischen Pfeilschützen« ZDMG 35, 445 ff. — [4] DARMESTETER a. a. o. 225 ff. — [5] Viel weniger wären es ohne die langen Aufzählungen im Abān-yascht. — [6] Das Alter der verschiednen Teile des Avestā ist bekanntlich äusserst unsicher. Aber dass es in seiner Gesamtheit so jung sei, wie neuerdings zum Teil angenommen wird, kann ich durchaus nicht glauben.

gangenheit, und zwar meist einer gar nicht sehr alten Vergangenheit, haben einige Griechen zur Zeit der Achämeniden von Persern oder Medern (also Westiraniern) gehört. Vor allem ist hier der frühere Leibarzt des Königs Artaxerxes II, Ktesias, zu nennen, der im Anfang des 4. Jahrhunderts v. Ch. schrieb. Wären von ihm mehr als Auszüge und kleine Bruchstücke erhalten, so würde er gewiss auch in dieser Hinsicht noch eine ganz andre Ausbeute gewähren. Freilich können wir diesem Schriftsteller im Historischen mehrfach Flüchtigkeit, Willkür, ja Mangel an Wahrheitsliebe nachweisen, und es ist nicht anzunehmen, dass er bei weniger geschichtlichen Stoffen seine Quellen absolut treu wiedergegeben habe. Aber grade für die wichtigste dieser Erzählungen, die von der Jugend und dem Emporkommen des Cyrus, wird die Echtheit der Hauptsache nach durch die Entdeckung GUTSCHMID's[1] verbürgt, dass ihre Grundzüge in der eigentlichen Persis später auf den Stifter des zweiten persischen Grossreiches, Ardaschīr, übertragen worden sind; sie muss also in jenem Lande lebendig geblieben sein. Dadurch wird nun auch so gut wie sicher, dass dieser Bericht persischen, nicht medischen Ursprungs ist. Wenn trotzdem die Erzählung, wie sie Ktesias giebt, den Persern im Grunde wenig günstig ist, den Mederkönig aber in ein gutes Licht setzt,[2] so haben wir anzunehmen, dass er sie so mitgeteilt hat, wie sie »von medischen Händen travestirt«[3] worden war. — Die Vorgeschichte des persischen Reichs bei Ktesias, von der uns namentlich Diodor (Buch 2) manches bewahrt hat, giebt uns neben allerlei semitischen Mythen und Sagen wesentlich medische Überlieferung. Hierher gehört vielleicht schon einiges in seiner Geschichte der Semiramis wie die Gründung von Ekbatana; dann gewiss die Erzählung von Arbakes, dem Zerstörer von Nineve und Gründer des medischen Reichs, sowie die von Nannarus, Parsondas und den Kadusiern.[4] Eine hübsche epische Erzählung, ich möchte fast sagen Romanze, ist die von der Sakenkönigin Zarinaea und ihrem Verehrer Stryangaeus (Stryaglius).[5] Die Bruchstücke dieser zeigen, beiläufig bemerkt, dass Ktesias sehr lebhaft erzählte, was sich aus dem Auszuge des Photius, der nur das Thatsächliche in grossen Zügen wiedergiebt, nicht erkennen liess.[6] Wie weit nun der Gewährsmann oder die Gewährsmänner des Ktesias schriftliche Quellen benutzten, können wir nicht wissen, aber der epische Character ist hier unverkennbar.

§ 3. So sehr die Erzählung von der Jugend des Cyrus bei Herodot von der Ktesianischen abweicht, so ist doch auch sie längst als mythisch anerkannt. Die Säugung des ausgesetzten Knaben durch die Hündin hat zwar Herodot oder schon der, von dem er die Geschichte hörte, rationalistisch umgedeutet,[7] aber dieser beliebte mythische Zug beweist eben, dass es sich um eine echte Volksüberlieferung handelt. Übrigens berührt sich auch

---

1 ZDMG 34, 586f. = Kleine Schriften 3, 133f. — 2 Beachte namentlich, dass die Leiche des verratenen Astyigas von Löwen bewacht wird. So wacht ein Löwe bei Ardaschīr (Moses Chor. 2, 70). — 3 GUTSCHMID a. a. O. — Vgl. die scharfsinnige Untersuchung von J. MARQUART im »Philologus« Suppl.-Bd. 6, 595ff., der im Einzelnen nachzuweisen sucht, wie weit Ktesias in der Geschichte des Cyrus echte Sage wiedergiebt. — In dem, was uns über die Jugendgeschichte dieses Königs bei Dinon (Zeitgenossen Alexander's) erhalten ist, kann ich kaum etwas anderes als eine Bearbeitung der Darstellung des Ktesias finden. Doch vgl. MARQUART a. a. O. 604f. — 4 Zusammenzustellen aus Diodor und den Fragmenten des Nicolaus Damascenus. — 5 De interpretatione (angeblich von Demetrius Phal.) § 212ff.; Diod. 2, 34; Nicol. Dam.; Anonymus de Mulieribus u. s. w. — 6 MARQUART a. a. O. 591ff. sucht nachzuweisen, dass Photius nicht den Ktesias selbst, sondern nur einen Auszug aus ihm excerpirt habe; s. dagegen KRUMBHOLZ im Rhein. Mus. f. Philol. N. F. 58, 213ff. — 7 Her. 1, 110 und besonders 122. JUSTIN 1, 4, 10 giebt nur die Säugung durch die Hündin ohne die Umdeutung, aber ich bezweifle doch immer noch, dass Trogus oder seine griechische Vorlage hier eine andre Quelle benutzt hat als Herodot; anders GUTSCHMID, Kleine Schriften 5, 34f.

Herodot's Darstellung mit der iranischen Heldensage, wie wir sie aus späterer Zeit kennen: Der fremde König (Astyages — Afrāsiyāb[1]) gebietet, den persischen Prinzen (Cyrus — Kai Chosrau), Sohn seiner Tochter (Mandane — Firangīs), umzubringen;[2] dieser wird aber gerettet und wächst unter Hirten auf; später stürzt er seinen Grossvater. Vielleicht darf man auch die Stellung des Harpagus (obgleich seine Person so historisch ist wie die des Cyrus) mit der des Pīrān vergleichen.[3] Ursprünglich liess die Erzählung vielleicht auch den Kai Chosrau von einer Hündin ernährt werden. Der mythische König ist ja nach aller Wahrscheinlichkeit viel früher der Träger dieser Geschichte gewesen als der historische Reichsgründer, aber die persische Darstellung seines Lebens ist uns nur in sehr später Gestalt erhalten. Jene Säugung hat wieder ihr Gegenbild darin, dass nach Moses von Chorēn a. a. O. Ardaschīr von einer Ziege gesäugt worden ist.[4] — Ein weiterer mythischer Zug ist bei Herodot wohl das Pferdeorakel, das die Erhebung des Darius verkündet (3, 84ff.). Man beachte, dass dabei der kluge Stallmeister Oibares eine ähnliche Rolle spielt wie der gleichnamige verschlagene Ratgeber des Cyrus bei Ktesias.[5] So gehört vielleicht noch die Zopyrus-Geschichte hierher.[6]

§ 4. Aus unbekannter Quelle berichtet Aelian, Nat. animal. 12, 21, Achaemenes, der Ahnherr des vornehmsten persischen Geschlechts, sei von einem Adler aufgezogen worden. SPIEGEL (Eran. Altertumskunde 2, 262) hält dazu, dass in der persischen Heldensage Zāl von dem Wundervogel Sīmurgh erzogen wird. Möglich wäre aber auch, dass die persische Erzählung, einem bekannten persischen Volksglauben entsprechend, eigentlich berichtete, der Schatten des Humāi (eines adlerartigen Vogels) habe den Achaemenes getroffen als Vorbedeutung der Königswürde für seine Nachkommen, wie nach Moses von Chorēn a. a. O. auch auf Ardaschīr der Schatten des Adlers fällt.[7]

Ausserdem hat uns Athenaeus 575 eine persische Erzählung aufbewahrt, welche Chares von Mitylene, ehemaliger Kammerherr Alexander's des Grossen, in sein Werk über die Geschichte dieses Königs aufgenommen hatte.[8] Schon länger hat man erkannt, dass die Erzählung von Zariadres, dem Bruder des Hystaspes, und der Königstochter Odatis, im Grunde mit der im Schahname vorkommenden von Guschtāsp, dem Bruder des Zarēr,

---

[1] Eigentlich sollten wir wie *Šahryār* (*Šahr'yār*), so auch *Afrāsyāb* und *Ispandyār* schreiben; in der wirklichen Aussprache wird aber der Vocalrest vor dem *y* wohl wie ein *i* gelautet haben. — [2] So die arabischen Berichterstatter (Dīnawarī 16; Ṭabarī 1, 501). Im Schahname erlaubt der König, dass das Kind am Leben bleibe. — [3] Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Herodot die Geschichte von einem Abkömmling des Harpagus gehört hat. — [4] Die Ziege beruht wohl auf einer halbrationalistischen Umbildung; Ziegenmilch ist ja eine menschliche Nahrung. — Xenophon hat seine Erzählung von Cyrus willkürlich erfunden mit Benutzung Herodot's. Echt persische Elemente sind in dem Romane nur blutwenig. — [5] Dieser Stallmeister ist nicht mit dem hochadligen Oibares, Sohn des Megabyzus, Her. 6, 33 zu verwechseln, den MARQUART a. a. O. 638 mit Recht Aesch., Perser 961 wiederzufinden glaubt. — [6] Etwas derartiges könnte sich ja wohl mit Zopyrus oder Megabyzus unter Darius oder Xerxes begeben haben, aber das wird dadurch unwahrscheinlich, dass die beliebte Geschichte sich auch sonst noch bald an diese, bald an jene Örtlichkeit und Zeit knüpft. So wird u. a. grade Darius von einem solchen »Zopyrus« getäuscht, und zwar in einer Gegend, wo einen Sāsāniden dasselbe Schicksal trifft (Polyän 7, 12; Tab. 1, 875; vgl, meine Übersetzung S. 124). — [7] Ähnliches berichtet Moses vom Stammvater der Ardsrunier 2, 7. — Einen anderen Zug aus der mythischen Geschichte Iran's glaubt MARQUART a. a. O. 576f. in einem Fragment des Hellanicus (Herodot's jüngeren Zeitgenossen) zu erkennen. — [8] Seine Fragmente bei MÜLLER, Scriptores rerum Alexandri (hinter dessen Arrian) 114ff. Es war vielleicht keine fortlaufende Geschichte, sondern eine Sammlung geschichtlicher Erzählungen, Schilderungen und Anecdoten. Darauf führt der bei Athenaeus wiederholt vorkommende Titel *αἱ περὶ Ἀλέξανδρον ἱστορίαι*. Aus den Fragmenten bekommt man den Eindruck, dass das

und der Tochter des römischen Kaisers identisch ist.[1] Aber bei Chares zeigt die Geschichte durchweg eine ältere und ursprünglichere Gestalt. Er sagt, diese Geschichte sei bei den Asiaten sehr beliebt und sie werde in Tempeln, königlichen Palästen und Privatwohnungen vielfach abgebildet.[2] Aber auch hier können wir nicht wissen, ob sie schon eine ganz feste Form hatte und etwa in gebundener Rede abgefasst war. Nicht einmal das ist völlig gewiss, dass der hier genannte Hystaspes (Vischtāspa, Guschtāsp) mit dem gleichnamigen Beschützer des Zoroaster schon ursprünglich identisch war, wie er es im Schahname allerdings ist. Eine solche Geschichte passt in jede Zeit, und der Name Hystaspes kommt öfter vor.[3]

GESTALTUNG DER NATIONALEN ÜBERLIEFERUNG.

§ 5. Lange Jahrhunderte hindurch zeigt sich uns dann keine Spur von iranischen epischen Stoffen. Und doch müssen solche immer lebendig geblieben sein. Von der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr. an treten mehrfach Namen aus der Heldensage im persischen Königshause auf: Zarēr, Kavādh, Dschāmāsp, Dscham, Kāōs, Chosrau[4]; das zeigt das Fortleben oder die Wiederbelebung der alten Erzählungen.

§ 6. Um 500 oder nicht viel später dürfte auch das kleine im Pahlavī abgefasste »Gedenkbuch« von dem Helden Zarēr entstanden sein,[5] wohl die älteste eigentliche Heldensage, die uns in iranischer Sprache erhalten ist. Wir haben da ein einzelnes, aber abgeschlossenes Stück aus dem Heldenkreise. Es ist ganz episch gehalten und hat schon die gewaltigen Hyperbeln des spätern Epos, obwohl es allem Anschein nach nicht in gebundener Rede abgefasst ist. Der Erzähler setzt voraus, dass die Leser mit den Personen und dem Gesamtverlauf der Ereignisse Bescheid wissen; namentlich wird als bekannt angenommen, dass zur Zeit des kleinen, aber besonders wichtigen Abschnittes, der hier episch dargestellt wird, der eigentliche Hauptheld auf iranischer Seite Spandedāt (Isfandiyār) war. Wir haben hier, wenn nicht alles täuscht, die Erscheinung, welche sich bei epischen Gedichten verschiedner Völker zeigt: der Stoff ist allgemein bekannt; einzelne Stücke werden daraus kunstmässig bearbeitet; aus solchem Material kann später durch Zusammen-

Buch wesentlich zur Unterhaltung bestimmt war. Dahin gehört u. a. der mythische Ursprung des Bernsteins (fr. 3), die Stelle über die Perlen (12), die Schilderung des grossen Hochzeitsgelages (16), des Wettsaufens (15) und auch unsre hübsche Erzählung. Mit der historischen Treue nahm Chares es nicht allzu genau, wie fr. 1 und 2 zeigen (bei fr. 2 ist freilich nicht sicher, ob auch die Traumgeschichten von ihm sind).

[1] Zu beachten noch, dass bei Chares auf den Übergang über den Tanaïs (Jaxartes) Gewicht gelegt wird, wie im Schahname (Vullers 1452 f.) in der entsprechenden Geschichte auf das Übersetzen über das grosse Wasser. — [2] So malte man später die Geschichte von Bahrām Gōr, dem Mädchen und dem Pfeilschuss auf die Gazelle ab (Mudschmil attawārīch im Journ. asiat. 1841, 2, 536). Sicher hängt mit dieser alten Art, die Wände zu verzieren, die noch immer höchst beliebte persische Sitte zusammen, Bücher wie das Schahname mit Abbildungen zu versehn. Auch der Stil dieser Bilder weist in viel ältere Zeiten zurück. — [3] Ausser dem Vater des Darius heissen so noch ein Sohn desselben Her. 7, 64, ein Sohn des Xerxes bei Ktesias (Photius 38*b* Bekker), ein vornehmer Perser (wohl Prinz) im 5. Jahrhundert v. Chr. (Thucyd. 1, 113) und ein vornehmer Baktrier zur Zeit Alexander's (Arrian 7, 6, 5). Xenophon konnte daher den Namen in der Cyropaedie verwenden. — [4] S. meine Ṭabarī-Übersetzung 147. Der Name *Zarēr* (= *Zarahr*) ist uns nur in der armenischen Gestalt *Zareh* erhalten; s. eb. 133 Anm. 6. — [5] GEIGER, Das Yātkāri Zarīrān und sein Verhältnis zum Shāh-nāme. (Sitzungsberichte der k. bayer. Akad., philos.-philol. und histor. Cl. 1890, 243 ff.). Vgl. meine »Persische Studien II« (Wiener Sitzungsberichte, Philos. histor. Cl. 1892) und meine Bemerkungen in ZDMG 46, 136 ff. Hoffentlich schenkt uns der Übersetzer bald auch eine Textausgabe!

passen, Ausgleichen, Weglassen und Umformen ein mehr oder weniger in sich geschlossenes Gesamtepos entstehn.[1] Das Wesentliche der Erzählung von Zarēr findet sich in der kurzen arabischen Darstellung Ṭabarī's wieder, und ganz stimmt dazu, zum Teil fast wörtlich, der entsprechende Abschnitt im Schahname; somit muss sie in die alte Gesamtdarstellung aufgenommen worden sein, welche dem grossen Epos zu Grunde liegt. Bloss eine starke Abweichung findet sich hier. Im Zarērbuch, das nur eine Episode darstellt, wird der feindliche König Ardschāsp gleich in der Hauptschlacht gefangen und schwer verstümmelt in sein Reich zurückgeschickt, während bei Ṭabarī und im Schahname der Krieg gegen ihn noch lange fortdauert. Bei der Einreihung in das grosse Ganze musste eben jener Schluss des Zarērbuchs weggeschnitten werden.

§ 7. Ein anderes uns erhaltenes, wenigstens halb episches Stück aus Sāsānidischer Zeit, das bei den Arabern und im Schahname reflectirt wird, ist das Pahlavī-Büchlein von den Thaten des Königs Ardaschīr und zum Teil auch seines Sohnes und seines Enkels.[2] Die Schrift mag etwa um 600 verfasst worden sein. Es ist sehr eigentümlich, dass von dem Reichsgründer, über dessen Geschichte, wie wir aus arabischen Historikern sehn, noch sehr genaue geschichtliche Nachrichten vorhanden waren, so romanhafte, ja rein phantastische Dinge erzählt werden konnten, wie wir sie hier finden; wird er doch sogar zum Drachenkämpfer.[3] Aber diese Geschichten sind echt volkstümlich; wir sahen ja schon oben (§ 2), dass die Hauptzüge der Erzählung von Cyrus auf Ardaschīr übertragen worden sind. Der entsprechende Abschnitt des Schahname geht (was mir eine neue eingehende Vergleichung wieder bestätigt hat) auf unser Buch zurück, wenn auch durch Vermittlung, höchstens auf einen etwas abweichenden Text. Nur eine wichtige Stelle, die von den Wildeseln (Kārnāmak 61), fehlt im Schahname. Sonst fallen nur Kleinigkeiten weg wie Namen und für muslimische Leser zu anstössige Dinge der alten Religion. Hier und da wird die Erzählung etwas verkürzt z. B. beim Anfang des Kampfes mit dem Wurm (MACAN 1391).[4] Dagegen hat Firdausī drei wichtige Stücke mehr 1) die wundersame Vorgeschichte des Lindwurms, der sich aus dem Wurm im Apfel entwickelt 2) die Kombabus-Geschichte

[1] Damit will ich aber durchaus nicht einer schematischen Ansicht von der Entstehung der grossen Epen das Wort reden. Vielmehr haben mich eigne Studien und die Darlegungen COMPARETTI's (in seinem trefflichen Buche über Kalewala) zu der Erkenntnis geführt, dass die Epopöen verschiedner Völker auf ganz verschiedene Weise zu Stande gekommen sind. Haben es doch die poetisch und grade episch so hervorragend begabten Serben nie zu einem grossen Epos gebracht. Während ich auch COMPARETTI gegenüber bei Homer an den Grundzügen der WOLF'schen Auffassung fest halte, kann ich über LACHMANN's verwegenes Unternehmen, die ursprünglichen Bestandteile der Ilias wiederherzustellen, nur urteilen, wie jetzt wohl ziemlich allgemein darüber geurteilt wird; vollends verfehlt war dasselbe Wagnis bei den Nibelungen. — Beachtungswert ist, dass in Atscheh (auf Sumatra) noch in unsrer Zeit ein volkstümliches, nicht aufgeschriebenes, Epos über die Begebenheiten der jüngsten Vergangenheit entsteht, wie in der Odysee Demodocus zeitgenössische Ereignisse besingt und die Sirenen dasselbe zu thun verheissen (Od. 12, 185—191). Allerdings steht der Verfasser jenes Gedichts wenigstens indirect unter dem Einfluss fremdländischer Epik. S. Snouck Hurgronje, De Atjèhers, Deel 2, 106 ff. — [2] S. meine Übersetzung: Geschichte des Artachšīri Pāpakân (Separat-Abdruck aus den »Beiträgen zur Kunde der Indog. Sprachen« 4. Bd. Göttingen 1879). — [3] Die beste Parallele bietet wohl Karl der Grosse, von dem wir genaue Nachrichten und selbst Urkunden haben, und der doch wenige Jahrhunderte später in der französischen Epik zu einer ganz fabelhaften Person geworden ist. — Dass über Ardaschīr auch sonst noch sehr merkwürdige Fabeln umliefen, zeigen die, leider nur gar zu kurzen, Andeutungen bei Moses von Chorēn 2, 70. Einzelne Züge davon könnten wohl in letzter Instanz mit solchen im Kārnāmak identisch sein. — [4] Ich citire hinfort das Schahname nach VULLERS-LANDAUER einfach mit der Seitenzahl, nach MACAN mit M. und der Seitenzahl.

bei Schāpūr's Geburt 3) die Ballspielscene bei Schāpūr. Dayon ist nr. 1 wohl ursprünglich, und die beiden andern werden, da auch Ṭabarī sie hat, wenigstens schon in ziemlich alter Zeit hinzugefügt worden sein. Ob das Kārnāmak aber schon früh in die Gesamtdarstellung der iranischen Geschichte aufgenommen worden ist, mag zweifelhaft erscheinen, da die arabischen Werke nur einige Züge daraus wiedergeben (Ṭabarī hat zwei verschiedene, aber ganz blasse Reflexe der Lindwurmgeschichte), sonst aber viel geschichtliche Nachrichten aus guten alten Quellen bieten.[1]

§ 8. Auch die alte Heldensage wird sich bis zum Ende des Sāsānidenreiches vielfach umgebildet haben. Manches ging verloren; erfahren wir doch in den späteren Darstellungen nichts über mehrere mythische Personen, die im Avestā genannt werden. Wesentlich neuer Stoff, sollte man denken, konnte kaum hinzutreten, und doch sind in der parthischen oder Sāsānidischen Zeit zwei sehr wichtige neue Elemente in die Heroensage eingedrungen. Das erste ist ein gewissermassen geschichtliches. Bei Ṭabarī wie bei Firdausī führen einige der alten Heroen Namen, die wir bei Arsacidischen Fürsten wiederfinden. Zunächst kommen hier Gōdharz und sein Sohn Gēv (ursprünglich Vēv) in Frage, welche dem König Gotarzes und seinem Vater Γε entsprechen.[2] Zu diesen beiden hat MARQUART noch den Mīlādh (Vater Gurgīn's) gefügt, worin er scharfsinnig eine durchaus regelrechte Umbildung von Mihrdat, Mithradāt erkennt.[3] So haben mehrere Partherkönige geheissen, u. a. ein Gegenkönig des Gotarzes, der schon bei Tacitus in der jüngern Form Meherdates erscheint (49—50 n. Chr.);[4] auch den arabischen Arsaciden-Listen ist dieser Name nicht fremd: Hamza 26 (danach Bīrūnī 115) hat einen ملاذان بن[5] [Cod. Leid. خسرو] خسرو »Chosrau Sohn des Milādh«.[6] Ferner kommt bei Firdausī unter den Helden der Zeit des Kāōs öfter ein Farhādh vor d. i. Phraates (Frahāt), wie eine ganze Reihe von Partherkönigen heisst. Ob es erlaubt ist, in اشکش (786, 328 und öfter) eine Entstellung aus اشک *Aschk* = *Arschak* »Arsakes« zu erkennen, mag dahin stehn. Betrachten wir aber die Listen der Arsaciden bei den Arabern[7] und Firdausī, (M. 1364) so begegnen uns da noch mehrere Namen, die in der Heroensage vorkommen. Freilich sind jene Verzeichnisse mit grosser Vorsicht zu benutzen, aber wir haben keine Veranlassung, die dort aufgeführten Namen für erdichtet zu halten. Es handelt sich hier gewiss zum grossen Teil um Seitenlinien des regierenden Hauses, deren es, wie wir sicher wissen, mehrere gegeben hat. Da ist zunächst ein Hauptheld des Schahname Bēžan (Vēdschan),[8] Sohn des Gēv und Enkel des Gōdharz; ferner Schābūr (681, 27

1 Die angeblich aus den »Königlichen Schriften« (βασιλεῖοι διφθέραι) genommene Geschichte von Sāsān, Pābek und Artaxar bei dem gegen 580 schreibenden Agathias 2, 27 ist jedenfalls durch böswillige Verdrehung zu Stande gekommen, wahrscheinlich von einem christlichen Unterthan des Perserkönigs. Pābek ist da ein Schuster; der Schuster ist nach der im Schahname öfter vorkommenden Auffassung der Repräsentant der untersten Volksclasse u. s. w. Immerhin ist denkbar, dass der Gewährsmann des Agathias eine ähnliche Erzählung wie unser Buch oder gradezu einen etwas älteren Text desselben kannte. — 2 S. meine »Persischen Studien« II, 31. — 3 S. eb. Anm. 3. — 4 GUTSCHMID, Geschichte Iran's 127. — 5 Die arabischen Schriftsteller fügen vor das Patronymikon auf *ān*, weil sie es verkennen, oft noch *ibn* »Sohn« ein; das wäre wie Ἀχιλλεὺς υἱὸς Πηλεΐδου. — 6 Bahrām Tschōbīn, der 590 n. Chr. eine Zeit lang den Sāsāniden vom Throne verdrängte, stammte nach dem Schahname von jenem oft genannten Mīlādh ab (M. 1877, 8. 1880, 19, 21. 1881, 4) und war ein Arsacide 1879. Vielleicht geht der Name des fürstlichen Hauses Mihrān, dem er sicher angehörte und das Arsacidisch war, gradezu auf einen parthischen König oder Prinzen Mihrdāt (Mithradāt) zurück. — 7 Ṭabarī, Hamza und Bīrūnī. — 8 Bēdschan in mehreren Listen der Arsaciden teils als König, teils wenigstens als Neffe eines Königs Gōdharz und als Vater eines andern Königs Gōdharz. Entstellt ابران Tab. 1, 710; anders Mafātīḥ al-ʿulūm 102, 1.

und öfter),[1] zu dem auch das Patronymikon bei dem oftgenannten Zangeï Schāvaran gehören wird,[2] und Bahrām, Sohn des Gōdharz (584).[3] Die Nebenpersonen werden bei Firdausī zum Teil willkürlich benannt, und die bekannten Königsnamen Bahrām und Schābūr lagen nahe, aber die Menge der Übereinstimmungen entscheidet doch dafür, dass der Zufall hier wenigstens keine grosse Rolle gespielt hat. Dazu kommt, dass alle jene Männer in dieselbe Zeit, unter die Regierung des Kāōs, gesetzt werden, also eine Gruppe bilden. Man könnte nun annehmen, Mitglieder des Arsaciden-Hauses wären nach den Helden der Sage benannt worden, wie das später bei den Sāsāniden[4] und dann wieder z. B. bei den Seldschuken Kleinasiens geschehn ist, aber dagegen spricht durchaus, dass in der Heldensage nicht einmal Gōdharz, Gēv und Bēžan, die allein von ihnen eine hervorragende Rolle spielen, Könige sind, geschweige Farhādh u. s. w.[5] Dass aber Prinzen des grossherlichen Hauses Namen nach Nebenpersonen der Sage, und gar nach ganz unbedeutenden, erhalten hätten, ist recht unwahrscheinlich. Ich denke also, man darf vermuten, dass durch den Einfluss grosser Geschlechter Arsacidischer Herkunft, welche die ganze Zeit der Sāsāniden hindurch ihre reichsfürstliche Würde und Macht behalten haben[6], deren Ahnen in die Nationalsage hineingebracht worden sind. Sie nehmen da zum Herrscher ungefähr die Stellung ein wie die Führer des hohen Adels zum Arsacidischen und noch zum Sāsānidischen Grosskönig. Kennten wir die Genealogie dieser Geschlechter, so erklärte sich vielleicht noch dies oder jenes in der Heldensage. So etwa, dass Gaschvādh,[7] der Vater des Gōdharz, ein Bruder des Kāren (arabisirt Qāren), des Stammvaters des hochmächtigen Arsacidischen Geschlechts dieses Namens (s. meine Ṭabarī-Übersetzung S. 127 f.) ist. In dem Gegensatz des Tōs, Sohnes des Königs Nōdhar (av. *Naōtara*),[8] und Gōdharz, wobei auf jenen ein ziemlich ungünstiges Licht fällt, haben wir möglicherweise den Reflex der Rivalität zweier grosser Häuser. Allerdings ist der Adel des Tōs viel älter, denn er ist der, wohl wegen Identificirung mit Firdausī's Geburtsstadt, die nach ihm benannt sein sollte, fälschlich mit langem Vocal gesprochene[9] *Tusa* des Avestā, der Sohn des Naōtara. — Ist jene Vermutung richtig, so hat der Teil der Heldensage, worin Gōdharz — freilich in starkem Gegensatze zu dem Partherkönig Gotarzes — ein Muster aller Tugenden geworden ist, seine Gestalt in dem Bereich eines Geschlechts erhalten, das sich von ihm ableitete. Wem die Verpflanzung historischer Namen — viel mehr als der Name bleibt ja nicht von der Person — in die Urzeit trotz aller oben aufgezählten Fälle des Zusammentreffens unglaublich dünkt, den erinnere ich nur daran, dass der eben erwähnte Kāren, der Repräsentant des unter den Arsaciden und Sāsāniden und bis in die Zeit der Abbāsiden hinein blühenden Geschlechts dieses Namens, in eine noch viel

[1] In allen Listen. — [2] Tab. I, 614 زنده بن سابريغان. Ob *Zanda* oder *Zanga* die richtige Wiedergabe der Pahlavī-Form ist, weiss ich nicht. — [3] In zwei Listen zweimal als König aufgeführt, in andern einmal. Die Mafātīḥ al-ʿulūm 101 f. haben gar 3 Arsacidische Könige dieses Namens. — [4] S. oben § 5. — [5] Allerdings ist der Name des parthischen Königs Osroes (Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr.) identisch mit dem des Königs Husravah (Chosrau), einer der allerältesten mythischen Gestalten, aber grade dieser Name ist allein auch üblich geblieben; so (Chosrov) hiessen mehrere armenische Könige, ein armenischer Grosser (Moses Chor. 3, 55) und ein Sāsānidischer Prinz im Anfang des 5. Jahrhunderts. — [6] Diese Familien erhoben gelegentlich sogar den Anspruch, von älterem oder doch ebenso altem Adel zu sein als das Haus Sāsān's; s. z. B. meine Ṭabarī-Übersetzung 480 f. (=Dīnawarī 107 f.). — [7] So, nicht Kaschwādh; arabisch جشواذ Tab. I, 608. — [8] *Sahī Nōδarān Ṭōs* (Schahname 1068, 49. 1109, 770). »Die Nōdhars« im Plural wie im Avestā *Naōtara* oder *Naōtairya*. — [9] In der Pahlavī-Schrift wird bekanntlich auch kurzes *u* plene geschrieben, so dass תוס *Tus*, *Tūs* oder *Tōs* bedeuten kann.

ältere Zeit verlegt wird, als Bruder des Schmiedes Kāve[1]; freilich ist das weiter nichts als ein Name, da er keine Gestalt gewonnen hat.

§ 9. Hieran schliesse ich, dass, wenn nicht alles täuscht, sogar einmal eine ganze Reihe von Begebenheiten des ausgehenden 5. Jahrhunderts n. Chr. in die Heroengeschichte zurückreflectirt wird. König Pērōz war 484 nicht weit von Dehistān im Kampf gegen die nordischen Haitāl spurlos umgekommen; das Reich wurde von den Barbaren überschwemmt, aber ein Haupt des Geschlechtes Kāren soll (nach der beschönigenden Überlieferung) die Ehre Iran's wieder hergestellt und die Feinde zum Frieden genötigt haben. Eine ganz ähnliche Rolle spielt nun ein Kāren in alter Zeit, als König Nōdhar im Kampf gegen die nordischen Feinde bei Dehistān gefangen und getödtet worden war und sich die Barbaren weit über Iran ausgebreitet hatten.[2] Schwerlich ist die grosse Ähnlichkeit der Ereignisse auf beiden Seiten zufällig. Ist meine Annahme richtig, so hat also das mächtige Haus der Kāren im Einklang mit der Nationaleitelkeit es noch so spät bewirkt, dass nicht bloss die Thaten eines glänzenden historischen Repräsentanten übermässig verherrlicht, sondern dass sie auch noch einmal in eine ähnliche mythische Situation zurückversetzt wurden.

§ 10. Weit bedeutender als das alles ist für die iranische Heldensage aber ein anderes neu hinzugekommenes und doch allem Anschein nach sein mythisches Element. Der grösste Heros des Schahname, Rustam, wird im Avestā so wenig genannt wie sein Vater Zāl oder Dastān. SPIEGEL (Arische Studien 126) nimmt an, das Avestā habe sie wohl gekannt, aber absichtlich ignorirt, weil sie den Priestern nicht genehm gewesen seien. Das ist jedoch sehr unwahrscheinlich. Hielten die Verfasser der heiligen Schriften den Rustam für einen Ungläubigen, so konnten sie eben ungünstig von ihm reden; heben sie doch auch an den von ihnen gepriesenen Helden dies und jenes bedenkliche hervor. Dass Rustàm in genealogische Verbindung mit Sām = Keresāspa gebracht wird, beweist durchaus nicht, dass er ursprünglich zum Kreise der Avestā-Helden gehört hat. Diese Genealogie ist künstlich zusammengeflickt. Keresāspa wird im Avestā unter den Königen aufgezählt und erscheint so im Schahname und sonst; Rustam's Grossvater Sām ist Vasall und ebenso dessen Vater oder Ahne Karschāsp,[3] der eigentlich mit Sām identisch ist. Keresāspa wird also der Genealogie zu Liebe in zwei Personen zerfällt. Im s. g. »Gerschāsp-nāme« wird auch Ithrit (oder Itrit) zu Rustam's Ahnen gemacht als Vater des Karschāsp[4]; das ist allerdings der Thrita, einer der »Sāme« des Avestā, aber hier haben wir eine rein gelehrte Transcription,[5] so dass von echter Überlieferung gar nicht die Rede sein kann. Nun sind aber Zāl und Rustam entschieden in Sīstān (Drangiana) und Zābul (Arachosien) localisirt, einem Gebiet, das dem Avestā zwar nicht unbekannt ist, aber ihm doch sehr ferne liegt. Schon aus dieser ihrer Heimat können wir sehn, dass sie einer ganz andern Sagenschicht angehören als die andern Helden. Dazu kommt ihr höchst eigentümliches Wesen, das noch in weit höherem Grade fabelhaft ist als das der übrigen. Zāli Zar d. h.

---

[1] Schahname 96, 638. 103, 769 f. 265, 369 u. s. w. Nach einer andern, und wohl älteren, Version ist Kāren dagegen ein Abkömmling des Tōs und Nōdhar (Tab. 1, 878). — [2] S. meine Persischen Studien II, 29 f. — [3] 287, 86. — Gewöhnlich spricht man *Garschāsp*. Da aber *g* und *k* in persischen Handschriften fast nie unterschieden werden, so dürfen wir wohl wenigstens das *k* bei diesem Namen herstellen, obgleich wir keine Garantie dafür besitzen, dass nicht schon Firdausī hier das unrichtige *g* gebraucht habe, wie es andrerseits gar nicht unmöglich ist, dass er noch ganz lautgesetzlich *Karsāsp* (oder mit anderm Vocal der ersten Silbe) sprach. — [4] M. 2132. — [5] Die lautgesetzliche np. Form wäre etwa *Sidh*.

der alte Greis,[1] eigentlich Dastān geheissen, wird mit weissen Haaren geboren und, ausgesetzt, vom Riesenvogel Sīmurgh aufgezogen, der auch mit seinem Sohne in engem Bunde steht. Rustam ist ein Recke von ganz übernatürlicher Kraft, der »elephantenleibige«.[2] Er bezwingt den riesigen weissen Dēv in seiner Höhle und zahlreiche andre Dämonen. Besonders bezeichnend ist sein Abenteuer mit dem Dēv Akvān.[3] Unzertrennlich von ihm ist sein Riesenross Rachsch.[4] Sehr auffällig ist die Art, wie Rustam umkommt: sein böser Bruder bewirkt, dass er samt Rachsch in eine mit Lanzen und Schwertern gefüllte Grube stürzt, worauf er noch sterbend jenen durch einen Baum hindurch erschiesst.[5] Wenn er, in die als Geschichte gefasste Gesamterzählung eingefügt, sonst als menschlicher Held erscheint, der die Andern nur etwa so überragt wie Achill seine Mitstreiter, so ist das secundär. Vielleicht ist auch die grosse Langlebigkeit Rustam's und Zāl's nur eine Folge der Einordnung in die Kämpfe von Königen, deren Zeiten als sehr weit von einander entfernt galten.[6] — Ich bin also der Ansicht, dass die beiden Recken erst nachträglich in den Heldenkreis getreten sind, in dem sie jetzt so sehr hervorragen. Ob sie der Überlieferung der iranischen Ureinwohner Drangiana's oder Arachosiens angehören, ob sie vielleicht erst von den Saken aus der nördlichen Heimat mitgebracht sind, als sie in jenes Land einbrachen,[7] das seither nach ihnen benannt wird (*Sakastān, Segestān, Sīstān*), darüber wird sich schwerlich etwas ermitteln lassen. Auf jeden Fall ist aber die Aufnahme dieser beiden Heroen in die iranische Nationalsage schon ziemlich früh geschehn. Die Thaten Isfandiyādhs (Isfandiyār's), welche erst denen Rustam's nachgebildet sind, wären schon in der Gesamtdarstellung der Sage aus Sāsānidischer Zeit, die einerseits den arabischen Berichten, andrerseits dem Schahname zu Grunde liegt;[8] Rustam muss also den Erzählern schon längst bekannt gewesen sein. Ja, es ist denkbar, dass sich wenigstens in der Stellung

---

1 *Zāl* und *Zar* sind Nebenformen und bedeuten »alt«; beide kommen auch als Appellativa vor. — 2 Nach Moses Chor 2, 8 hatte er gar die Kraft von 120 Elephanten. — 3 Ich hege den Verdacht, dass اکوان in Firdausī's Vorlage aus اکومان verschrieben war oder von dem Dichter so verlesen ist und dass dieser Dämon eigentlich *Akemmanō* (*Akōman*), der specielle Gegner des *Vōhumanō* (*Bahman*) ist. Schon SPIEGEL war (Eran. Alterth. 1, 637) nahe daran, diese Identification auszusprechen, hat den Schluss aber nicht gezogen, weil ihm der Gedanke nicht nahe lag, dass die arabische Schrift die Schuld an der Entstellung haben werde. Der Wildesel, in dessen Gestalt Akvān den Rustam berückt, ist zwar ein Tier der guten Schöpfung, aber als beliebtestes Jagdtier passte er zum Zwecke und kommt ganz ähnlich noch als verführende Gestalt vor (1094 f. M. 1846 f.). — 4 Als Appellativ für ein edles Pferd steht *raxš* z. B. Schahname 817, 814; Wīs u Rāmīn 127, 6; 310 paen. und ult. Es soll »dunkelbraun« bedeuten; nach Andern »hellrot«; beides passt kaum zu der Beschreibung 287. Nicht mit *ruxš* »glänzend« zu verwechseln. EWALD äusserte mir vor beinahe 40 Jahren einmal die Vermutung, das Wort sei das semitische רכש; das hat freilich zunächst Collectivbedeutung (im Hebräischen, wie es scheint, für edle Rosse). Phantastisch wäre es, das indische *rakšas* »Dämon« anzuziehn. — 5 Das scheint auf einen Naturmythus zu deuten. — 6 Freilich ist zu bedenken, dass fast allen diesen Königen eine Regierungszeit von 100 und mehr Jahren zugewiesen wird. So wird auch Gōdharz übermässig alt. Sehr hohe Lebensalter finden wir bei mehreren Nationalhelden. Karl der Grosse ist zur Zeit der Schlacht von Roncesvalle über 200 Jahr alt (Chanson de Roland 524=539=552 GAUTIER). Der serbische Held Marko Kraljewitsch stirbt 300 Jahr alt (TALVJ, Serb. Volkslieder [1853] 1, 256; VOGEL, Marko Kraljevits, Einl. VI). Der russische Recke Ilja zählt schon 350 Jahre (STERN, Wladimir's Tafelrunde 37). Rustam's Leben berechnet sich aber auf etwa 600 Jahre, das seines Vaters noch höher. — 7 Gegen Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr., s. GUTSCHMID, Gesch. Irans 78. Ob diese Saken auch Iranier gewesen seien, wie jetzt vielfach angenommen wird, ist sehr fraglich. — 8 Dazu stimmt, dass der Mekkanische Kaufmann Nadr ibn al Ḥārith um 620 in Ḥīra, also an der Südwestgrenze des Perserreiches, die Geschichte vom Kampfe Rustam's und Isfandiyādh's kennen lernte, die dann seinen Landsleuten weit besser gefiel als die Prophetengeschichten des Korān's (Ibn Hischām 235).

des Zāl und Rustam als fast unabhängiger Herrscher die Arsacidische Nebendynastie reflectirt, welche im ersten Jahrhundert n. Chr. grade in jenen Gebieten regirt hat.[1] Moses von Chorēn (der nach neueren Untersuchmungen allerdings erst im 7. oder 8. Jahrhundert geschrieben zu haben scheint) kennt von Rustam noch andre Heldenthaten als die uns von den Persern erzählten. Als die arabischen Eroberer in der Mitte des 7. Jahrhunderts nach Sīstān kamen, fanden sie hier »den Stall des Pferdes Rustam's«.[2] Den Namen Rustam trug 632 der mächtigste Grosse des Perserreichs und bald darauf einfache Mönche;[3] er war also aus der Heldensage weit bekannt geworden.[4]

§ 11. Auch sonst mögen im Laufe der Jahrhunderte allerlei fremde Elemente in die iranische Priester- und Nationalüberlieferung hineingekommen sein. Es wäre der Mühe wert, nach jüdischer Einwirkung zu suchen — aber ohne Voreingenommenheit! Dahin gehört die Übertragung von Zügen der Märchengestalt Salomo's als Weltkönigs auf Dschamschēdh, die schon SPIEGEL aufgefallen sind.

Für das Fortleben der mythischen Könige im Volke zeugt u. a. das Grab des Kai Chosrau in Susa, von dem der Armenier Sebēos (7. Jahrhundert) erzählt und das von den Kennern westlicher Gelehrsamkeit für das des Darius, von den Christen im Allgemeinen für das des Propheten Daniel gehalten ward. S. HÜBSCHMANN in ZDMG 47, 625, der schon auf den Widerspruch gegen die gewöhnliche Erzählung hinweist, wonach Chosrau entrückt wurde. Und wenn der syrische Text des Alexanderromans für Xerxes überall Chosrau setzt, so schwebte dem Pahlavī-Übersetzer, dem jener folgt, auch der mythische Musterkönig vor.

§ 12. In der Vorrede, die Timur's Enkel Bāisonghur (1425/6) zum Schahname schreiben liess, wird erzählt, die persischen, namentlich die Sāsānidischen Könige, und unter diesen besonders Chosrau I (531—579) hätten sich darum bemüht, dass die Chroniken der früheren Herrscher zusammengestellt würden.[5] Die Quelle ist nicht sehr zuverlässig, und die Angabe ist dazu recht unbestimmt, so dass ich jetzt nicht mehr so viel Wert auf den Namen Chosrau's legen möchte wie früher. Aber es versteht sich von selbst, dass es zu seiner Zeit längst Aufzeichnungen über die Königsgeschichte gegeben hat, mindestens Verzeichnisse der Regenten mit Angabe der Regirungsjahre und sonstigen kurzen Notizen. Und zwar begannen diese sicher schon mit Gayōmarth, denn nur so erklärt sich die Festigkeit der Reihenfolge und vieler Einzelheiten. Man betrachtete die Sāsāniden allgemein als legitime Nachfolger und Abkömmlinge der Urkönige. Einen Unterschied zwischen mythischer und historischer Zeit zu machen lag den Persern noch ferner als den Athenern des 4. Jahrhunderts v. Chr., welche die erst neuerlich erfundenen Kämpfe ihrer Ahnen gegen die Amazonen für eben so ge-

[1] GUTSCHMID a. a. O. 134f. — [2] Belādhorī 354; Ibn Athīr 3, 101. — [3] In der Klostergeschichte des Thomas von Margā kommen drei Mönche Namens Rustam vor; s. den Index zu Budge's Ausgabe. — Ob man schon in dem armenischen Bischof *Arostom*, angeblich römischer Herkunft, bei Faustus von Byzanz 265, auf den ich durch HÜBSCHMANN's »Altarmenische Personennamen« 100 (in der Festschrift zu Ehren R. ROTH's) aufmerksam werde, einen Rustam erkennen darf? Das würde uns noch weit höher hinaufführen. — [4] Als Pahlavī-Form gilt רותסתהם (das etwa *Rōtastahm* zu sprechen wäre) WEST, Phl. Texts 1, 140; diese Form findet sich in dem erst nach dem Chalifen Mansūr (754—775) verfassten Tractat von den Städtegründungen, von dem mir WEST gütig eine Abschrift geschenkt hat. Ein Pārse im 14. Jahrhundert schreibt רוסתהם Gōšti Frayān (WEST) 245f. Da aber die Araber und die Syrer (die רוסטם schreiben) im 7. Jahrhundert nur *Rustam* hörten, wie auch Firdausī spricht und wovon *Rostom* (ev. *Arostom*) der Armenier nicht wesentlich abweicht, so wird mir immer wahrscheinlicher, dass jenes *Rōtastahm* erst künstlich gemacht ist. An sich wäre der Lautübergang daraus zu *Rustam* allerdings nicht undenkbar. — [5] MACAN, Persische Einleitung S. 11.

schichtlich hielten wie die Heldenthaten von Marathon und Salamis. Von den Achämeniden wusste man so gut wie nichts; nur das war überliefert, dass ein Darius (Dārā) von dem bösen Alexander getödtet worden war und dass vor diesem noch ein anderer Darius geherrscht hatte.[1] Man knüpfte den ersten Dārā direct an den letzten mythischen König Bahman, den Enkel des Vischtāsp (Guschtāsp).[2] Aus irgend einem syrischen Schriftsteller, der aus einem griechischen Chronographen schöpfte, lernte man noch den Grosskönig Artaxerxes (Artachschathr, Ardaschīr) kennen, dessen Name seit der Gründung des Sāsānidenreiches wieder allgemein bekannt geworden war, und identificirte ihn frischweg mit jenem Bahman.[3] Dabei ward auch der Beiname »Langhand« μακρόχειρ mit übernommen, der freilich nicht im Schahname, wohl aber in den arabischen Texten vorkommt.[4] Echt persische Überlieferung ist hier nicht. — Dass man aber in der Zusammenstellung der Chronik oder der Chroniken nicht ganz willkürlich verfuhr, erhellt daraus, dass man für die lange Periode der Arsaciden so gut wie nichts als Namen und Zahlen gab; über sie hatte man eben keine eingehende Tradition. Selbst mit einigen der alten Sagenkönige stand es nicht viel besser.

Wie weit nun aber mit diesen Regentenlisten ausführlichere Erzählung verbunden war, namentlich für die mythische Zeit, das können wir nicht sagen. Auf alle Fälle wissen wir durch Agathias, dass zur Zeit Chosrau's I sorgfältig aufbewahrte Περσικοὶ βίβλοι = βασιλικὰ ἀπομνημονεύματα (4, 30), βασιλικοὶ διφθέραι 2, 27 existirten, worin die Sāsānidischen Könige mit ihrer Chronologie verzeichnet standen. Wie genau die Angaben dieser Schrift (oder dieser Schriften) waren, sehn wir aus dem, was Agathias daraus durch seinen kundigen Freund Sergius erfahren hat und uns mitteilt. Es ist kaum zu bezweifeln, dass diese Chronik auch die Regierungen der vorsāsānidischen Zeit von Gayōmarth an darstellte.

§ 13. Die Vorrede des Bāisonghur (a. a. O.) enthält nun aber auch noch die bestimmte Angabe, dass unter dem letzten Yazdegird (auf den Thron gelangt Ende 632 oder Anfang 633, von 637 an flüchtig; völlig machtlos umgekommen wahrscheinlich November 651) der Dihkān Dānischvar[5] mit Hülfe der früheren Exemplare eine vollständige Chronik der persischen Könige von Gayōmarth bis Chosrau II (590—628) hergestellt habe. Die kürzere prosaische Einleitung nennt unter mehreren Quellen der persischen Geschichte auch Farruchān oder Farruchānī, den Grossmōbadh eben des Königs Yazdegird, und Rāmīn »den Diener der Könige.«[6] Beide Vorreden sind voll Fabeln und verwirren vieles; dennoch glaube ich, dass diesen un-

---

1 Die Achämenidischen Namen Artaxerxes und Darius finden sich in der macedonisch-parthischen Zeit hier und da bei Fürsten Iran's und der Nachbarschaft; recht lebendig waren sie in der Persis selbst geblieben. — 2 Darüber, ob Vischtāspa, der Beschützer Zoroasters, eine historische Person ist, lässt sich m. E. noch kein bestimmtes Urteil fällen. — 3 Die Identification ist zuerst bezeugt durch Ibn Kalbi († um 820) bei Tab. 1, 687, aber die Übereinstimmung zwischen Firdausī und den Arabern führt uns weit höher hinauf. — 4 Der Beiname μακρόχειρ ist aus Dinon zu den Chronographen gekommen (Eusebius u. s. w.). Bīrūnī hat in einer solchen chronographischen Liste noch die griechische Form مقروشير, zu welcher er die wörtliche Übersetzung *ṭawīl alyadain* »langhändig« fügt. Die Andern Tab. 1, 686; Hamza 37 (Bīrūnī 105); Mafātīḥ 100 haben *ṭawīl albāʿ* »der weit umfasst«, was dem ursprünglichen Sinn des μακρόχειρ näher kommen mag. — 5 Die Dihkāne bildeten, wie bekannt, den niederen Landadel und gelten als die eigentlichen Hüter der nationalen Überlieferung; s. Mohl's Einleitung zu seiner Schahname-Übersetzung (Octav-Ausgabe) VII f.; meine Tab.-Übersetzung 440. — Der Name *Dānischvar* wird durch die Handschrift des Brit. Mus. Add. 27, 257 bestätigt, die Ethé freundlichst für mich eingesehn hat. Dānischvar als Adjectiv »kundig« aufzufassen, woran ich früher gedacht habe, ist kaum statthaft. — 6 So in der Leidner Schahname-Handschrift (die *Farruchānī* giebt). In der Strassburger fehlt der zweite Name. Der in

verstandenen Angaben aus wer weiss wievielter Hand etwas wahres zu Grunde liegt. Die Übereinstimmung der arabischen Berichte und des Schahname geht bis zum Tode Chosrau's II und weist entschieden darauf hin, dass die gemeinschaftliche Quelle kurz darauf geschrieben ist. Die uns aus allen Reflexen deutlich entgegentretende patriotische und streng legitimistische Haltung wie manche Einzelheit machen es sicher, dass dies Grundwerk in der Nähe des Throns und vor dem Zusammenbruch des Reiches entstand. Mit der Krönung des jungen Yazdegird im altheiligen Istachr (Persepolis) unter den Fittichen des mächtigen Rustam's durfte man erwarten, dass die bösen Wirren vorüber seien und eine neue Blüte des Reichs beginne; in diese Zeit passt die Abfassung einer kanonischen Reichsgeschichte. Nach der Schlacht bei Qādisīya (636 oder 637), welche diesem Traum ein schreckliches Ende machte, konnte man kaum an etwas derartiges denken. Für die Zeit Yazdegird's spricht auch, dass sein Grossvater Chosrau II in diesem Buche verherrlicht oder doch möglichst entschuldigt wurde, während es dessen Sohn, der seinen Vater und seine Brüder, darunter Yazdegird's Vater Schahriyār, hatte umbringen lassen, rücksichtslos verurteilte.

Die schon mehrfach erwähnte, manchmal, namentlich in der Sāsānidengeschichte, fast wörtliche Übereinstimmung der Berichte arabischer Historiker, die freilich im Ganzen stark kürzen, und des Schahname's ermöglicht uns eine ziemlich bestimmte Vorstellung von dem Inhalt und der ganzen Art jenes Werks. Der epische Ton, den das, im Wesentlichen in das Gesamtwerk aufgenommene, Zarērbuch zeigt, tritt auch in den arabischen Wiedergaben nicht selten deutlich hervor. Hier war die nationale Überlieferung zusammengefasst, natürlich nicht die des gemeinen Mannes, sondern des hohen Adels und der mit ihm eng verbundenen Geistlichkeit; die Auffassung dieser beiden im Sāsānidenreich höchst mächtigen Stände zeigt sich überall. Characteristisch sind auch die Thronreden, womit die Könige ihre Regirungen eröffnen. Das Buch war eben nicht bloss in der Heroengeschichte, sondern auch in den spätern Partien zur Unterhaltung bestimmt. Moralisirende Reden haben den Persern von jeher sehr behagt, ohne dass sie natürlich auf moralisches Handeln viel Einfluss gehabt hätten. Überhaupt kamen in der Geschichte viel Reden vor; die Gesprächigkeit der Perser und ihre Liebhaberei für Rhetorik machte sich sehr bemerkbar.

Die Sprache des Buches war das damals bei den Persern allein als Schriftsprache gebräuchliche Pahlavī. Sein Titel war so gut wie sicher *Chᵛatāi-nāmak*, in jüngerer Aussprache *Chodhāi-nāme* d. i. »Herrenbuch«, entsprechend dem späteren *Schāh-nāme* »Königsbuch«. Denn Chodhāināme nennen gute arabische Quellen das Pahlavī-Buch, welches die Geschichte der persischen Könige darstellte.[1] Dies Werk wurde durch die Übersetzung des Ibn Moqaffa' (Mitte des 8. Jahrhunderts) in die arabische Litteratur eingeführt. Seitdem sind die wichtigsten Gestalten der persischen Heroenzeit sowie einige Sāsāniden der gebildeten muslimischen Welt selbst ausserhalb Iran's ziemlich bekannt, sodass auch arabische Dichter gelegentlich auf sie anspielen konnten. Leider ist nicht nur das Pahlavī-Original, sondern auch die Übersetzung längst verloren gegangen; ebenso die andern Übersetzungen oder Bearbeitungen. Einen, freilich unzureichenden, Ersatz bieten uns die Auszüge und Bruchstücke in arabischen Geschichtswerken, zum Teil auch in einigen Anthologien. Auf

neuerer Zeit zum Cod. Brit. Mus. Add. 21, 103 hinzugefügte Text dieser Einleitung, von dem ich eine Abschrift besitze, lässt beide Namen weg; auch WALLENBOURG's Notice sur le Schahnamah (Wien, 1810) hat nichts davon.

[1] Hamza 16. 24. 64; Fihrist 118, 27. 305, 12.

die Geschichte dieses Stoffes in der arabischen Litteratur brauche ich hier aber nicht näher einzugehn;[1] nur soviel, das Ibn Moqaffaʒ Dinge, welche dem religiösen Gefühl oder auch dem Rationalismus der Araber zu anstössig waren, fortgelassen hat.[2]

Das Chodhāināmak scheint durch die Nachlässigkeit der Abschreiber und durch willkürliche Verbesserungen mannigfach entstellt worden zu sein; die vieldeutige Schrift, welche gewiss oft von Lesern und Copisten nicht richtig verstanden wurde, begünstigte solche Verunstaltungen gar sehr, und die alten Pahlavī-Schreiber sind gewiss nicht gewissenhafter mit ihren Texten umgegangen als die neupersischen. Der Mōbadh Bahrām benutzte mehr als 20 Exemplare, um die nach seiner Meinung richtige Chronologie herzustellen;[3] das hat bloss dann einen Sinn, wenn die Exemplare in den Zahlen stark von einander abwichen.[4]

§ 14. Neben dem Chodhāināme muss es noch andere Darstellungen wenigstens der Sāsānidengeschichte gegeben haben, die nicht bloss auf Umarbeitungen jenes beruhten. So erklären sich die starken materiellen Abweichungen, die sich teilweise bei arabischen Schriftstellern und auch im Schahname von solchen Relationen finden, die mit Sicherheit oder doch sehr wahrscheinlich auf jenes Werk zurückzuführen sind. So ist Ibn Moqaffaʒs Darstellung vom Ende des Königs Pērōz, die sich aus verschiedenen arabischen Werken[5] ziemlich wörtlich herstellen lässt, wesentlich anders als die im Schahname, das hier also kaum auf das Chodhāināme zurückgeht. Andrerseits hat z. B. Ṭabarī sehr gute historische Nachrichten über Ardaschīr I und über die letzten Sāsāniden, die indirect aus alten persischen (Pahlavī-) Quellen stammen müssen, aber gewiss nicht im Chodhāināme gestanden haben. Ferner hat es noch allerlei Pahlavī-Novellen und Romane gegeben, die zum Teil erst nach Abfassung des Chodhāināme in Gesamtdarstellungen der Geschichte aufgenommen sein mögen. Vielleicht gilt das von dem noch erhaltenen Ardaschīr-Buche; wahrscheinlich von dem ziemlich umfangreichen historischen Roman von Bahrām Tschōbīn, dessen Inhalt sich aus arabischen Werken, dem persischen Ṭabarī und dem Schahname herstellen lässt.[6]

§ 15. Was die Vorrede des Bāisonghur von den weiteren Schicksalen des unter Yazdegird verfassten Königsbuchs erzählt, ist im Ganzen thörichtes Geschwätz. Sehr wichtig ist dagegen der Bericht der andern Vorrede über die Herstellung des prosaischen Werkes, das dem Schahname Firdausī's zu Grunde liegt; zum Theil stimmt dazu auch Bāisonghur's Einleitung. Im Jahre 346[7] d. H. (= 957/8 n. Chr.), heisst es da, liess ein hoher Beamter Abū Manṣūr alMaʒmarīʒ[8] für Abū Manṣūr, Sohn des ʒAbdarrazzāq, damaligen Herrn von Tōs, das [prosaische] Schahname zusammenstellen und zwar durch folgende vier Männer[9]:

---

1 S. die Einleitung zu meiner Ṭabarī-Übersetzung. — 2 Vgl. Hamza 64. — 3 Hamza 24. — 4 Der Mōbadh hat gar nicht übel gearbeitet, wenn seine Liste auch natürlich nicht überall die ursprünglichen Zahlen trifft. — 5 Ibn Qotaiba's ʒOyūn alachbār und Kitāb almaʒārif; Eutychius; Ṭabarī; Cod. Sprenger 30; s. die Einleitung zur Tab.-Übersetzung XXI. — 6 S. Tab.-Übersetzung 474 ff. Das ganze Buch wurde schon früh von Dschabala ibn Sālim ins Arabische übersetzt; wahrscheinlich ist dadurch der Name des Helden berühmt geworden. Ein Satiriker sagt (um 830) von den Emporkömmlingen aus der verachteten Nation der Aramäer (*Nabaṭ*): »würde der an Rang Unterste und geringst Geachtete unter ihnen gefragt, so antwortete er: ich bin der Abkömmling des Tschōbīn« (Aghānī 12, 176 ult.). — 7 So der Londoner und Leidner Codex. Der Strassburger [3]36 = 947/8. — 8 Bāisonghur: Saʒūd, Sohn des Manṣūr alMaʒmarī. — 9 Ausser meinen 3 Codices, WALLENBOURG und MACAN 13 habe ich für diese Stelle noch cod. Brit. Mus. Add. 27, 257 nach ETHÉ's Collation. Ich verschone aber den Leser mit den nichtsnutzigen Varianten. Nur der erste Name ist ganz unsicher.

1) ساج (سساج?), Sohn des Chorāsān (?Var. Chorāsānī) aus Harē (Herāt).
2) Yazdāndādh, Sohn Schāpūr's aus Sīstān.
3) Māhōi Chorshēdh, Sohn Bahrām's aus Schāpūr.
4) Schādhān, Sohn Burzīn's aus Tōs.

Unter diesen Namen ist kein muslimischer; unzweifelhaft waren alle vier Zoroastrier. Nur solche waren im Stande, die Pahlavībücher zu lesen, welche als Quelle dienen mussten. Dass für Abū Manṣūr, Sohn des ʒAbdarrazzāq von Tōs ein Schahname verfasst worden ist, bezeugt nun der ebenso gelehrte wie exacte Bīrūnī (Chronol. 38. 116), dessen Leben nicht sehr viel später fällt (973—1048). Diesen Abū Manṣūr müssen wir mit Muḥammed, Sohn des ʒAbdarrazzāq, identificiren, der wirklich Herr von Tōs war und von dem wir in der Geschichte der Jahre 945—960 allerlei hören.[1] Bīrūnī 38 sagt, Manṣūr habe sich einen fabelhaften Stammbaum fabriciren lassen; es spricht sehr für die Überlieferung grade über diese Dinge, dass die kürzere Einleitung einen solchen Stammbaum des Abū Manṣūr bringt; er geht bis auf Gaschvādh, den Vater des Gōdharz.[2] Dies Unternehmen entspricht ganz dem zu jener Zeit in Chorāsān sehr kräftigen Zuge, die junge neupersische Litteratur durch Übersetzungen und Bearbeitungen bedeutender Werke zu bereichern.[3]

Durch jene Angaben wird nun eine Stelle in Firdausī's eigner Einleitung zu seinem grossen Werke (S. 8) in ein klares Licht gesetzt, wie sie andrerseits den Bericht bestätigt. Danach liess ein grosser Herr (*pahlavān*) von altem Landadel (*dihkān-nižāδ*) — das geht auf den Stammbaum — von allen Seiten her alte Pārsenpriester (Mōbadh)[4] holen und aus ihren Nachrichten über die Könige u. s. w. das Buch zusammenstellen, das die Grundlage seines Gedichts wurde. Einen der oben genannten Männer erwähnt er deutlich, nämlich den Schādhān, Sohn Burzīn's, (nr. 4) und zwar als Quelle für die Geschichte, wie das Buch Kalīla wa Dimna aus Indien nach Iran gelangt sei.[5] Vielleicht dürfen wir auch in »dem alten Schāhōi«, der Autorität für die indische Schach-Geschichte M. 1726, 4 v. u., denselben Mann sehn, der oben als Māhōi erscheint (nr. 3); ماهوی und شاهوی kommen öfter als Namen vor, und auf beiden Seiten ist die Entstellung der ersten Buchstaben leicht möglich. Nicht unwahrscheinlich ist ferner, dass Māch, Marzbān von Harē (M. 1791, 4 v. u.), der an erster Stelle Aufgeführte ist, dessen wirklichen Namen wir sehr unsicher lassen mussten. Dass Firdausī so

[1] Der Zeitgenosse Maqdisī erzählt, dass »der Sohn des ʒAbdarrazzāq« die Hauptmoschee von Tōs (Tābarān) ausgeschmückt habe (319, 6). — [2] Die einzelnen Namen schwanken in den Handschriften. Auch von Abū Manṣūr alMaʒmarī erhalten wir einen unverschämt erlogenen Stammbaum, der allerdings nur bis auf einen Helden der Zeit Chosrau's II führt. — Wenn Bāisonghur die Sammlung auf Veranlassung des Yaʒqūb assaffār machen lässt, der die Grundschrift aus Indien habe kommen lassen (MACAN 12), so gehört das zu dem fabelhaften Teil dieser Geschichte. Die beiden Einleitungen enthalten neben gutem auch gleichgültiges und ganz schlechtes Material. Schon das angegebene Jahr 360 d. H. (entstellt aus 336 oder 346 der bessern Überlieferung) passt nicht zu Yaʒqūb, der 265 d. H. gestorben ist. — [3] Chorāsān ist die Wiege und lange Zeit die wahre Heimat der neupersischen Litteratur. Heutzutage gelten dagegen die Chorāsāner für stupide, hartköpfig und unfähig, einen Vers zu machen; s. BROWNE, A year amongst the Persians 231 f. Aber welche Stürme sind inzwischen auch über dies unglückliche Land hingebraust! — [4] Firdausī gebraucht das Wort *mōbaδ* allerdings in sehr weitem Sinne, aber jedenfalls nur von Zoroastriern. — [5] M. 1743. Von diesem Mann mag auch die weitere litterarische Geschichte dieses indischen Werkes am Schluss des Abschnitts M. 1750 stammen. Kalīla wa Dimna ward, so sagt er, auf Māmūn's Veranlassung ins Arabische übersetzt und diese Übersetzung auf Geheiss des Abulfaḍl Vezīr's des Naṣr [b. Aḥmad, des Sāmāniden, rég. 914—943] ins [Neu-] Persische übertragen. Diese beiden Angaben, deren erste falsch ist — die Übersetzung ins Arabische geschah ein halbes Jahrhundert früher —, deren zweite richtig sein wird, können aber auch von Firdausī selbständig hinzugefügt worden sein.

spricht, als ob er das auf seine Autorität Erzählte von ihm selbst gehört habe, bildet keinen entschiedenen Gegengrund; der Dichter redet öfter so, als habe er das gehört was er in Wirklichkeit gelesen hatte.[1] Marzebāne gab es weder zu Firdausī's noch zu Abū Manṣūr's Zeit mehr; der Mann rühmte sich wohl, von einem solchen Statthalter der Sāsānidenzeit oder einer Statthalterfamilie abzustammen; vielleicht gar mit Recht.

Den Inhalt dieses in Prosa abgefassten Königsbuchs können wir ziemlich genau aus dem uns vorliegenden poetischen reconstruiren. Es war eine Darstellung der iranischen Geschichte von der Urzeit bis auf den Untergang des nationalen Reichs mit sehr vielen Episoden. Die Hauptmasse war gewiss einem ältern Gesamtwerke entnommen, entweder dem Chodhāināme selbst oder einem ihm nahe stehenden Buche. Aber dazu wurden noch allerlei kleinere selbständige Erzählungen gefügt; so z. B. die meisten der Anecdoten von Bahrām Gōr, von denen der Bericht, der den ältern arabischen Darstellungen zu Grunde liegt, nur wenig enthalten haben kann. Ferner wurde viel »Weisheit« hineingethan, nämlich paränetische Schriften, Sammlungen von Rätselfragen u. s. w., dergleichen gewisse Abschnitte, namentlich den über Chosrau Anōscharvān, in überreicher Masse füllen. Ein Rest der hier verarbeiteten Litteratur ist uns noch in einer kleinen Pahlavī- und neupersischen Schrift erhalten.[2] Damals wird auch das gleichfalls im Pahlavī-Text noch vorhandene, wohl erst aus islāmischer Zeit stammende, Büchlein über die Einführung des indischen Schachspiels in Iran[3] dem »Königsbuch« einverleibt worden sein; es bildet eine Parallele zu der Geschichte von der Herführung des indischen Buches Kalīla wa Dimna (beide zur Zeit Chosrau's I). Wahrscheinlich haben die Sammler damals auch die höchst eigentümliche, aber gewiss uralte, Geschichte vom Tode Rustam's eingefügt, welche von der Version des Hauptwerks ganz verschieden war, denn, so viel wir erschliessen können,[4] brachte in diesem Bahman den Rustam als Rächer seines Vaters um, ganz der legitimistischen und rechtgläubigen Haltung des Werkes entsprechend. Jene Darstellung war in dem Buche des Āzādh Sarv oder (wenn āzāδ »frei, edel« hier bloss Epitheton ornans ist) Sarv zu finden, der sich von Sām Narīmān ableitete, also mit Rustam verwandt zu sein glaubte, und unter Aḥmed ibn Sahl in Merv war (Schahname 1729, 4079. 1730, 4107). Dieser Aḥmed ibn Sahl wird oft genannt und ist 919/20 als Herr von Merv gestorben.[5] Möglich ist freilich, dass erst Firdausī diese für seinen Rustam weit passendere Erzählung jenem Buche entnommen hat; man muss dann voraussetzen, dass es neupersisch, nicht in Pahlavī geschrieben war. — Der Roman von Bahrām Tschōbīn war, wie bereits gesagt,[7] wahrscheinlich schon früher in die Geschichtserzählung hineingearbeitet, da er uns bei den arabischen Historikern so erscheint.

Natürlich sind wir durchaus nicht im Stande, im Einzelnen zu unterscheiden, ob dies oder jenes ursprünglich selbständige Stück schon vorher in das Chodhāināme oder eine ihm ähnliche Gesamtgeschichte eingefügt war oder ob das erst durch die Männer des Abū Manṣūr geschah. Nicht einmal für den einzigen grossen Abschnitt, der ganz fremder Herkunft ist, die Geschichte Alexander's, möchte ich das eine oder das andre sicher behaupten. Das Chodhāināma sagte von dem Macedonier gewiss nur wenig und urteilte über ihn so ungünstig wie es die priesterliche Litteratur thut. Aber schon

[1] S. unten § 27. — [2] S. meine »Pers. Studien« II, 29 Anm. 2. — [3] S. Eb. II, 20 ff. — [4] S. Tab. 1, 687; Mas'ūdī 2, 127. Aber Dīnavarī 68 f. scheint den Hergang so aufzufassen, wie er im Schahname erzählt wird. Sicher ist also der im Text gezogene Schluss nicht. — [5] Über ihn s. Ibn Athīr 8, 45. 59. 65 f. und besonders 86—89. — [6] Oben S. 14.

ziemlich früh entstand eine Pahlavī-Bearbeitung des griechischen Alexander-Romans (s. g. Pseudokallisthenes), welche durch die erhaltene syrische Übersetzung ziemlich treu reflectirt wird,[1] während andrerseits auch die Auszüge über Alexander in arabischen Werken zum grossen Teil auf sie zurückgehn. Dieser Roman hat dann in gewohnter Weise allerlei Veränderungen erlitten, deren wichtigste die ist, dass der Zerstörer des alten persischen Reichs durch die Umwandlung seiner Mutter in eine persische Prinzessin zu einem halben Perser gemacht und damit für die Perser in ein günstigeres Licht gerückt ward, so dass er in die Reihe der gefeierten Könige von Iran eintreten konnte.[2] Die Alexandergeschichte scheint, wie das Buch Kalīla wa Dimna, erst durchs Arabische hindurchgegangen zu sein, ehe sie wieder persisch wurde; nur so erklärt sich dass auch im Schahname, wie bei den arabischen Erzählern, Alexander die Kaʒba besucht.[3]

Die vier Männer — es mögen auch mehr gewesen sein — haben gewiss herbeigeschafft, was sie herbeischaffen konnten. Wie sie im Einzelnen verfahren sind, wer das Ganze redigirt hat, entzieht sich wieder unsrer Beobachtung. Hie und da scheinen sie sich selbst oder gar ihre Quellen genannt zu haben; darauf führt die oben berührte Nennung der Namen bei Firdausī. Ihre Materialien waren gewiss der grossen Masse nach Pahlavī; eben darum bedurfte es der Berufung altgläubiger Leute. Hätte man schon eine grosse neupersisch geschriebene Königsgeschichte gehabt, so wäre diese Commission unnötig gewesen. Arabische Quellen wurden direct kaum benutzt, denn den gelehrten Zoroastriern wird die arabische Litteratur meist so fremd gewesen sein wie den Muslimen das Pahlavī.[4] Aber auch neupersische Schriften haben sie herangezogen z. B. eben bei der Geschichte Alexanders. So erklärt sich die arabische Schreibung einiger echt persischer Namen im Schahname z. B. ضحّاك, قباذ, كسرى[5]. Natürlich wäre aber denkbar, dass diese Schreibungen erst bei der letzten Redaction etwa durch einen Muslim eingeführt wären.

Das Werk war neupersisch geschrieben und somit jedem gebildeten Iranier zugänglich. Seiner Verbreitung stand nur sein grosser Umfang im Wege. Dass es frühzeitig ganz verschollen ist, begreift sich durch den unerhörten Anklang, den die nicht lange danach gemachte poetische Bearbeitung gefunden hat.

---

[1] S. meine Abhandlung »Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans« (Wien 1890). — [2] Ähnlich wie der im ägyptischen Alexandria entstandene Roman selbst Alexander zum Sohn des ägyptischen Königs Nektanebos macht. Freilich hatte die persische Fiction eine weit grössere Kluft zu überbrücken als die ägyptische. — [3] Ein einzelner Zug aus dem Pseudokallisthenes ist im Schahname noch, dass es im Wunderlande Mazandarān die »Riemenfüssler« (Ἰμαντόποδες) des Aristotelesbriefes (Müller 3, 17) hat; daneben noch ein andres Volk der Art »die Bocksohrigen« 348, 523 f. 358, 699 f. Vermutlich standen diese schon in Firdausī's Quelle. — Ich glaube kaum, dass sich ein einziger muslimischer Gelehrter nachweisen lässt, der wirklich Pahlavībücher hätte lesen können, abgesehn natürlich von solchen, die als Zoroastrier aufgewachsen waren. Auch Hamza wusste nur ein paar Brocken vom Pahlavī, kaum so viel wie etwa der Edessenische Bischof Jacob vom Hebräischen. — [5] Durch ganz geringe Abänderung hatte persische Bosheit schon längst den Namen des teuflischen Usurpators in einen bei den Arabern mehrfach vorkommenden umgewandelt. Das stimmt dazu, dass die Perser, gegen die ältere Überlieferung, den Ḍaḥāk selbst zu einem Araber machen. Die Araber haben aber diese versteckte Liebenswürdigkeit nicht gemerkt. Schon der Dichter Abū Nuwās (2. Hälfte des 9. Jahrhunderts) gebraucht die Form Ḍaḥḥāk (Tab. 1, 201, 17 und sonst citirt).

DAS SCHAHNAME.

§ 16. Diese Bearbeitung nahm zuerst der junge *Daqīqī* in die Hand. Wir haben über sein Leben nur wenige Nachrichten, und diese sind nicht einmal alle ganz sicher.[1] Er war ein angesehner Dichter am Hofe eines Sāmāniden. War das, wie angegeben wird, Nūḥ ibn Manṣūr (976—997), so muss dessen allererste Zeit gemeint sein. In dem Schlussverse eines lyrischen Liedes, in dem er sich nach persischer Dichterweise selbst nennt und dessen Echtheit anzuzweifeln durchaus kein Grund vorhanden ist, bekennt er sich mit Eifer zum zoroastrischen Glauben.[2] Dies Bekenntnis wird bestätigt durch das von ihm herrührende Stück des Schahname, worin die Einführung der neuen Religion durch Zoroaster und die für diese von König Guschtāsp und seinen Helden bestandenen Kämpfe erzählt werden. Zoroaster ist hier schlechthin der vom Himmel gesandte Prophet. Freilich hatte Daqīqī, wie sein Werk zeigt, keine gelehrte Kenntnis von der alten persischen Litteratur, war auch mit den Lehren und Satzungen des »guten Glaubens« nicht allzu sehr vertraut, aber er hielt ihn dennoch hoch. Allein er vermied auch deutlich, den muslimischen Lesern zu starken religiösen Anstoss zu geben und idealisirte das Mazdayasniertum schon in ähnlicher Weise wie sein grosser Nachfolger. Der Gegensatz gegen die Götzendiener,[3] deren Bilder Isfandiyār verbrennt, wird bei Daqīqī stärker hervorgekehrt als bei Firdausī. Wegen seiner Religion ist es mir unwahrscheinlich, dass er, wie die Litteraturhistoriker angeben, Abū Manṣūr Muḥammed ibn Muḥammed ibn Aḥmed oder Abū Manṣūr Aḥmed oder Manṣūr ibn Aḥmed geheissen habe, denn wenn die Zoroastrier auch im gemeinen Leben vielfach arabische Namen geführt haben mögen, die des Propheten, Muḥammed und Aḥmed, haben sie gewiss vermieden. Die Biographien älterer persischer Dichter sind im Allgemeinen sehr unzuverlässig. Leugnet doch ein Autor gegen das eigne Zeugnis des Dichters, dass Daqīqī sich zur alten Religion bekannt habe! Da konnte man auch leicht dazu kommen, ihm, seinem Vater und Grossvater die bezeichnendsten muslimischen Namen beizulegen. So wissen wir also nicht einmal, wie der Dichter eigentlich geheissen hat, denn Daqīqī ist blosser Dichtername. Die Kunya Abū Manṣūr kann aber richtig sein. Auch seine Heimat ist unsicher. Dass er aus Tōs sei, ist unwahrscheinlich. Firdausī hätte ihn in dem Falle wohl einmal als seinen Landsmann bezeichnet, während es Späteren nahe lag, die beiden Verfasser des einen grossen Gedichts aus einer Stadt abzuleiten. Die Angaben, welche Buchārā oder Samarkand zu seinem Geburtsort machen, scheinen auch unbeglaubigt zu sein. Nach Firdausī machte Daqīqī ganz vorzügliche Lobgedichte auf Fürsten (1555, 1024). Als hochberühmten Dichter nennt ihn Firdausī's Zeitgenosse, Mahmūd's Hofhistoriograph ʿOtbī.[4] Er starb, wie Firdausī angiebt, jung (9), durch einen Sklaven ermordet (9, 151). Die Biographen sagen genauer, sein Geliebter, ein türkischer Sklave, habe ihn nachts erstochen; ebenso die kürzere prosaische Einleitung, die nur das Liebesverhältnis nicht nennt. Diese Geschichte kann sehr wohl richtig sein, denn aus dem Gedicht bei Ethé 59f. ergiebt sich nur zu gewiss, dass der

---

1 S. besonders ETHÉ in »Morgenländische Forschungen, Festschrift... Fleischer dargebracht« (Leipzig 1875) S. 57. — 2 Eb. 58. — 3 So ist *but̠parast* auch im Schahname zu verstehn, nicht, wie SPIEGEL es nimmt, als »Buddhist«. Natürlich können die *but̠ān* ev. auch Buddhabilder sein, aber die Dichter hatten davon keine klare Vorstellung und ihre Vorgänger seit der arabischen Zeit auch kaum. — 4 Ausgabe von Cairo 1286 d. H. (am Rande Manīnī's) 1, 52: »die Dichter am Hofe Maḥmūd's übertrafen die Eleganz Rūdhakī's und die Kunst Chosrawī's und Daqīqī's«.

Dichter dem in Iran von je her verbreiteten Laster ergeben war, das namentlich den Schöngeistern als noble Passion galt.

§ 17. Daqīqī hatte sich vorgenommen, das Schahname poetisch zu bearbeiten, hatte aber nur ungefähr tausend Verse vollendet, als er umkam (Schahname 9, 147 ff. 1495, 11).[1] Nach Firdausī's ausdrücklichen Worten hat Daqīqī von dem Gedicht wirklich nur das Stück gemacht, das er beibehalten hat.[2] Grade mit Guschtāsp und der Gesetzgebung anzufangen, lag dem Zoroastrier nahe, während die blassen Gestalten der ersten Urkönige, womit das Grundwerk ohne Zweifel begann, den Dichter wenig reizen konnten. Auch Firdausī hatte wahrscheinlich schon verschiedne andre Stücke bearbeitet, ehe er an den Anfang der Königsreihe herantrat. Ob Daqīqī überhaupt vorhatte, das Ganze in Verse zu bringen, wissen wir nicht. Aber der Augenschein zeigt, dass er mitten in der Arbeit gestört wurde, da das von ihm herrührende Stück ganz plötzlich abbricht. Nur der Umstand, dass er genau dieselbe Vorlage hatte wie Firdausī, machte es möglich, dass letzterer jenes Stück, wie es war, in sein Werk aufnahm, und zwar so, dass man, wenn er sich nicht selbst hierüber erklärte, kaum darauf gekommen wäre, dass hier ein anderer Dichter redet, zumal ja die einzelnen Teile von Firdausī's Gedicht an Art und ästhetischem Wert ziemlich verschieden sind. Der ganze Stil Daqīqī's hat grosse Ähnlichkeit mit dem Firdausī's. Aber bei genauerer Betrachtung findet man allerdings einige characteristische Verschiedenheiten. Daqīqī ist weit trockner und weniger gewandt als sein Nachfolger. Man sehe sich nur die prosaisch klingenden oder lehrhaften Halbverse *21b*. *22b*.[3] *41b*. *64b* u. s. w. an. Er ist sehr formelhaft. Wenn ein neuer Held auftritt und wenn er fällt, wird das immer in derselben Weise, fast mit denselben Worten dargestellt, während Firdausī solche Sachen sehr zu variiren versteht. Die Kampfscenen sind ganz allgemein gehalten; nirgends eine anschauliche Schilderung. Die Disposition der Erzählung ist nicht immer geschickt. Zweimal will Guschtāsp in den Kampf gehn (1530 und 1534); beidemal lässt er sich leicht bereden, das zu unterlassen. Nastūr's[4] Auftreten stört den Gang der Ereignisse; der Dichter hat hier nicht verstanden, seine Vorlage durch leichte Änderung zu verbessern. Besser als die Erzählung gelingen ihm längere Reden oder auch Briefe. So die Rede Guschtāsp's an die Grossen (1549), deren Disposition sehr gut ist und der der fast actenmässige Ton sehr wohl ansteht. So auch die des Ardschāsp über die religiöse Neuerung (1501 f.) mit ihrem derben Schluss *bibandīm uzindae badāraš kunīm*. Dagegen zeigen die Dialoge und kurzen Reden etwas Steifheit; die Gedankenübergänge und Antithesen treten nicht deutlich hervor. Daqīqī hat einige Lieblingsausdrücke; so »sieh einmal« (*nigar tā*), »einer, dessen Name war« u. s. w. Einige kleine sprachliche Abweichungen von Firdausī sind vielleicht auch noch nachzuweisen; doch hat sich mir da nicht alles bestätigt, was ich anfangs glaubte annehmen zu müssen.[5] Das bedeutend grössere Textmaterial, das mir jetzt zu Gebote

---

[1] 1554, 1002—7, die bei MOHL und in der Leidner Handschrift fehlen, sind gewiss erst von einem Späteren zugesetzt, um den Übergang weniger schroff erscheinen zu lassen. — [2] Ganz thöricht ist die Angabe, 10000, ja 20000 Verse des Schahname seien von Daqīqī gemacht ETHÉ a. a. O. 57. — [3] Wo mit F und der alten Londoner, der alten Petersburger und der Leidner Handschrift *būda buď* zu lesen ist. — [4] So hat vielleicht schon Daqīqī falsch für *Bastūr* gesprochen. In seiner Vorlage mochte ohne Puncte بستور stehn. Aber der Fehler kann auch erst weit später in die Schahname-Handschriften geraten sein. — [5] *Mē* scheint wirklich einigemale bei Daqīqī vorzukommen, während sehr zu bezweifeln, dass Firdausī's echter Text je anders als *hamē* gehabt hat. Gewisse im Absterben befindliche Formen sind bei Daqīqī häufiger als bei Firdausī. Ein Irrtum von mir war es, dass jener *Ardašēr* spreche (Pers. Studien II, 2); v. 366 ist das Reimwort *zarīr* (die Färbepflanze), nicht *Zarēr*; v. 656 ist *gard'gīr* das richtige Reimwort.

steht,[1] hat die Untersuchung in dieser Hinsicht nicht wesentlich gefördert. Das harte Urteil Firdausī's über die Arbeit seines Vorgängers ist jedenfalls übertrieben, auch wenn wir in Rechnung bringen, dass wir nicht entfernt das feine Sprach- und Stilgefühl haben können wie er, Es lag ihm daran, den Gegensatz der reich belohnten geringeren und seiner unbelohnt bleibenden höheren Leistung hervorzuheben. Hätte er von Daqīqī wirklich so gering gedacht, so hätte er ihn nicht sonst gelobt und namentlich seine Verse nicht beibehalten, wie angenehm es ihm auch sein mochte, den heiklen Gegenstand der zoroastrischen Religionstiftung nicht selbst behandeln zu müssen.

§ 18. Aber Daqīqī hat schon einen ganz festen epischen Stil, wie Firdausī. Es wäre gegen jede litterarhistorische Erfahrung, hier eine vollkommene Neuschöpfung des Dichters anzunehmen. Grade ein eigenartiger poetischer Stil bildet sich nur allmählich aus. Da ich nicht in der Lage bin, solche Werke zu untersuchen, in denen etwa manche unbekannte Fragmente alter persischer Dichtkunst zu finden wären, so habe ich zu den von mir Pers. Studien II 13 angeführten ganz characteristischen Versen noch keine weiteren gefunden, aber das eine Beispiel von dem älteren Dichter Abū Schukūr

zizar barnihāδae basar miγfarē
zifūlāδ' kardae babar baktarē

»nachdem er einen goldnen Helm aufs Haupt gesetzt, einen stählernen Panzer über die Brust gelegt hatte«,[2] genügt mir auch jetzt noch als Beleg zu der Behauptung, dass die persische Heldendichtung schon vor Daqīqī einen sichern Ausdruck gewonnen hatte, wenn auch wohl kaum schon grosse epische Gedichte vorhanden waren. Sagt doch Firdausī selbst, dass es bis zu ihm kein persisches Gedicht von 3000 Versen gegeben habe[3] (M. 1998, 5 v. u.). Zu den Eigentümlichkeiten dieses Stils gehörte, dass der Dichter in der Verwendung arabischer Wörter lange nicht so weit ging wie die Lyriker und selbst die Prosa[4].

V. 336 hat die alte Londoner Handschrift als Reimwort *dabīr*, das auch in زبير der Petersburger steckt; die Seltsamkeit dieser Bezeichnung hat zu der falschen Änderung in *dilēr* geführt.

[1] Ausser dem gedruckten Text, der hier auch einen etwas grösseren Apparat hat, und den beiden Strassburger Handschriften habe ich noch die Leidner, für den grössten Teil die Collation des alten Londoner und für mehr als die Hälfte die Abschrift des alten Petersburger Codex. — [2] Dazu passt auch das in ʿAbdalqādir's Lughati Schāhnāme (nr. 41 der noch nicht erschienenen Ausgabe von Salemann) angeführte Verspaar desselben Dichters

yakē zišt' rōī baδ āγār' būδ
tu gōī bamardum gazī mār' būδ

»er war einer von hässlichem Äusseren, schlechtem Wesen; man hätte sagen sollen, er sei im Menschenbeissen eine Schlange«. — [3] Boshaft setzt der Dichter hinzu, wenn man die schlechten Verse daraus nähme, blieben vielleicht weniger als 500 übrig (Die richtige Lesart ist *ki bāšaδ*, nicht M's *nabāšaδ*). — [4] Schon Rückert hat darauf hingewiesen, dass die Gedichte der Zeitgenossen Firdausī's von arabischen Wörtern wimmeln, und in der Abkehr davon eine bewusste Eigenheit Firdausī's gesehn. Aber auch die wenigen leidlich sichern lyrischen Gedichte Daqīqī's und Firdausī's vermeiden die arabischen Ausdrücke gar nicht. Ja, wo es sich nicht um einen persischen heroischen Stoff handelt, in *Yūsuf u Zalīchā* und selbst in gewissen mehr betrachtenden Teilen des Schahname, besonders in der Einleitung, findet sich viel mehr arabisches. — Was die Prosa betrifft, so ist nicht nur das wenig spätere, sonst in einem ganz ungezierten Stil gehaltene Safarnāme des Nāṣiri Chosrau, sondern auch schon das schlichte Arzneibuch von Daqīqī's Zeitgenossen Muwaffaq aus Herāt voll von arabischen Wörtern, und zwar nicht bloss da, wo es sich um wissenschaftliche oder technische Ausdrücke handelt. Das Persische war allerdings von Haus aus nicht reichlich mit bequemen, kurzen Abstracten versehn, die das Arabische in Fülle bot. Aber dazu gewöhnte man sich bald, mit doppelter Garnitur zu arbeiten und auch da arabische Wörter zu gebrauchen, wo ein ganz geläufiges persisches zu Gebote stand. (Parallelen aus der Geschichte des Englischen und selbst Deutschen liegen nahe.)

Daqīqī scheint nun arabische Wörter noch sparsamer zu gebrauchen als Firdausī;[1] gewisse arabische Ausdrücke haben aber deutlich von früh an volles Bürgerrecht in der persischen Epik. Auch das immerfort ohne jede Abänderung gleich verlaufende Versmaass (Mutaqārib), welches auf die Wahl der Worte und auch auf die Wortformen grossen Einfluss haben musste,[2] war sicher schon vor Daqīqī für die Heldendichtung, wenn nicht überhaupt für die erzählende Poesie gegeben.

§. 19. Das von Daqīqī fallen gelassene Werk nahm also der Mann auf, welcher durch die Vollendung desselben der berühmteste aller persischen Dichter geworden ist und einen grossen Namen in der Weltlitteratur gewonnen hat, AbulQāsim mit dem Dichternamen Firdausī. Wir haben über sein Leben und die Entstehung seines Gedichts allerlei Berichte. Den ältesten und besten giebt die von Ibn Isfandiyār in seine Chronik von Tabaristān aufgenommene Notiz eines gewissen Aḥmed ibn ʾOmar ibn ʾAlī an-Niẓāmī al-ʾArūḍī aus Samarkand, der im Jahre 510 d. H. (1116/17), also nicht ganz 100 Jahre nach Firdausī's Tode, dessen Vaterstadt Tōs und sein Grab besuchte und uns ohne Zweifel die dortige Localüberlieferung mitteilt. Diese Notiz, auf die RIEU in seinem Catalog S. 533*b* aufmerksam macht, hatte ETHÉ aus der Handschrift des Brit. Mus. gütigst für mich ganz abgeschrieben; jetzt hat er sie in der ZDMG 48, 89ff. nach 3 Handschriften herausgegeben. Ausführlich reden über Firdausī die beiden schon oben erwähnten Einleitungen zum Schahname. Beide geben auch in diesen Teilen vielfach Ähnliches, hängen aber nicht von einander ab, sondern gehn nur zum Teil auf gleiches Material zurück. Die Einleitung Bāisonghur's hat ein Gedicht benutzt, das die Entstehung des Schahname's in dessen eignem Versmaass erzählt, aber sehr unhistorisch ist. Schon dies Gedicht berührt sich mit der andern Vorrede auf Grund gemeinsamen Ursprungs, wenigstens in letzter Instanz. Der Text dieser andern Vorrede ist zum Teil noch interpolirt[3] und sonst entstellt worden, daher in verschiednen Handschriften stark verschieden. — Endlich haben wir biographische Skizzen über den Dichter in den litterarhistorischen Werken wie denen Dauletschāh's,[4] Dschāmī's[5] und Lutf ʾAlī's Ātaschkade.[5] Leider steht aber das, was die beiden Einleitungen und die Litterarhistoriker über Firdausī angeben, zum grossen Teil mit dem im Widerspruch, was er selbst in seinem Gedichte sagt; anderes ist ganz verkehrt oder doch sehr unwahrscheinlich. Auch da, wo Namen und Zahlen den Anschein der genauen Geschichtlichkeit hervorrufen, finden wir mehrfach willkürliche, selbst recht thörichte Erdichtungen. Es wäre sehr überflüssig, die Legende unseres Dichters, wie sie in diesen Schriften und gewiss noch in zahlreichen andern steht, bald reicher mit Anecdoten ausgestattet, bald kürzer,

---

1 Ich zähle in den ungefähr 1000 Versen Daqīqī's 36 arabische Wörter mit Einschluss von *tāǰ*, *bahā*, *dirham*, die aus dem Arabischen ins Persische zurückgenommen sind. Natürlich lässt die Unsicherheit der Überlieferung hier keine völlige Gewissheit zu; einzeln kann ja auch bei Daqīqī schon früh ein arabisches Wort in allen mir zugänglichen Texten ein obsoletes persisches ersetzt haben. — 2 Über das Metrum und die Veränderung der Wortformen aus metrischen Rücksichten s. unten Weiteres. Da liess sich Daqīqī nicht von Firdausī trennen, aber allerdings ist es von Wichtigkeit, dass auch in dieser Hinsicht der Vorgänger schon ganz dieselbe Weise zeigt wie der Nachfolger — und er war nicht der Erste, der grade so mit der Sprache umging. — 3 So hat die Leidner Handschrift vom Jahre 1443 und eine Londoner vom Jahre 1438 (RIEU, Catal. 534*b*) einen Zusatz, dass sich Firdausī nach Indien zum König von Delhi geflüchtet habe. Muslimische Fürsten von Delhi gab es aber erst seit dem 13. Jahrhundert. — 4 Firdausī's Biographie ist daraus abgedruckt in dem Buch von VULLERS »Fragmente über die Religion des Zoroaster« 4ff. — 5 S. die Anthologia persica (Viennae 1776) 80ff. — 6 Ausg. Bombay 1277 d. H., 77ff.

vielfach variirt, aber in gewissen Grundzügen gleichbleibend, hier zu wiederholen.[1]

Der Umstand, dass Firdausī sein grosses Epos nicht selten durch subjective Stellen unterbricht, setzt uns in den Stand, einige wichtige Puncte seines Lebens festzustellen; alles von den Spätern über den Dichter berichtete, das nicht zu seinem eignen Zeugnis stimmt, ist natürlich zu verwerfen. Allerdings sind aber seine Angaben nicht immer für uns deutlich.

§ 20. Auch dieses Dichters eigentlicher Name ist unbekannt; die Biographen nennen ihn bald Manṣūr, bald Aḥmed, bald Ḥasan. Dagegen ist die von der Überlieferung gegebne Kunya AbulQāsim sicher; schon ʒArūḍī nennt sie. Firdausī ist die Dichterbenennung, nicht etwa ein ererbter Familienname, wie Einige angeben. Der Name seines Vaters ist ganz unbekannt.[2] In den Schlussversen[3] sagt Firdausī, er sei nahezu 80 Jahre alt. Dazu darf man wohl unbedenklich die Angabe des folgenden Verses ziehn, das Gedicht sei am 25. Tage (Ard) des 12. Monats (Sipandārmand) 400 d. H. = 25. Februar 1010 abgeschlossen worden. Daraus ergäbe sich, dass er nicht lange nach 320 d. H. geboren sei. Vielleicht darf man nun aber die sonst ziemlich unmotivirte Erwähnung des vollendeten 65. Lebensjahres im ersten Verse dieses Schlusscapitels damit combiniren, dass ein andres Schlusswort, welches das Gedicht dem Aḥmed ibn Muḥammed ibn Abī Bekr von Chānlandschān widmet, den Abschluss des Ganzen schon auf Dienstag den 25. Muḥarram 389 d. H. = den 17. Januar 999 ansetzt.[4] War er Anfang 389 65 Jahr alt, so zählte er Mitte 400 76 oder 77 Jahre; seine Geburt fiele dann ungefähr auf 323 oder 324 (935/36). Natürlich muss man immer im Auge behalten, dass unser Dichter es mit Zahlen nicht sehr genau nimmt.

Dass er aus dem Gebiete von Tōs war, sagt die Überlieferung einstimmig, und er selbst nennt sich in der Satire einen Tōsī. ʒArūḍī bezeichnet als seine Heimat Tabarān (oder Tābarān), einen grossen Ort (*dēh*), der 1000 Mann stellen konnte; nach Maqdisī 319 war es die Hauptstadt von Tōs, nach Yāqūt (s. v. طابران) der grössere der beiden Teile, welche die Stadt Tōs bildeten. Möglich bleibt dabei, dass er in Schādhāb, einem Orte des Gebietes von Tōs, geboren war (MACAN 21).

[1] Man kann den Hauptinhalt des Legende in MOHL's Einleitung, in den Einleitungen zu den Übersetzungen und sonst finden. — [2] Wie unzuverlässig diese Leute sind, kann man z. B. daran sehn, dass nach Baisonghur (MACAN 21) sein Vater Fachraddīn Aḥmed, Sohn der Farruch alFirdausī geheissen haben soll. Nun sind aber mit *dīn* gebildete Namen erst in Firdausī's Mannesjahren aufgekommen, und zwar als hohe Ehrenbenennungen, mächtigen Fürsten verliehen. Der früheste Fall ist wohl die Erteilung des Namens Nāṣiraddīn an Sebuktigin durch den Sāmāniden Nūḥ ibn Manṣūr (976—997). Einen solchen Namen konnte also nicht schon zwei Generationen früher ein Privatmann tragen. Andere geben andre Namen für Vater und Grossvater an. — [3] Ich muss allerdings schon hier erklären, dass der Schluss des Schahname in äusserst unsicherm Zustand überliefert ist. Die Handschriften mischen zum Teil Stücke der Satire hinein, oder sie kürzen und geben manches anders als MACAN und MOHL, deren Text auch nichts weniger als einwandfrei ist. Der von mir angezogne Vers steht auch in der Leidner Handschrift, fehlt aber in der Petersburger. — [4] S. den Text in SCHEFER's Ausgabe von Nāṣiri Chosrau's Safarnāme S. 301. Die ersten Verse dieses Stücks, grade mit der chronologischen Angabe, finden sich auch in der ersten Strassburger Handschrift. Zwei Gestalten des Schlusscapitels werden da also teilweise verschmolzen. Die zweite (unvollständige) Strassburger Handschrift giebt an zwei verschiedenen Stellen des Schlussabschnittes gar das Jahr 384 d. H. an, aber زهجرت سیصد سال وهشتاد وچار ist gewiss ursprünglich nur verschrieben aus زهجرت شده پنج هشتاد بار, und dann ist später noch der Vers

کدشته ازان سال سیصد شمار
برو بر فزون بود هشتاد وچار

als vorletzter des ganzen Gedichts daraus fabricirt. Der Schluss ist in dieser Handschrift unglaublich verwirrt. — 384 als Jahr der Vollendung hat aber auch schon der arab. Auszug (s. § 68) nach Ahlwardt's Catalog der Berliner arab. Handschriften nr. 8440.

Nach ʒArūḍī war der Dichter ein leidlich wohlhabender Grundbesitzer von Tōs. Dazu stimmt die sonstige Überlieferung. Firdausī sagt, ein befreundeter Landsmann habe ihm das Königsbuch gegeben, um es poetisch zu bearbeiten (S. 10). Dass dieser den Namen Muḥammed Laschkarī geführt habe (MACAN 21), ist recht wohl möglich. In Tōs, wo das Buch zur Zeit seiner Kindheit entstanden war, das Buch, zu dessen Mitarbeitern ein Tōsier gehört hatte, war auch gewiss am leichtesten ein Exemplar desselben zu erlangen. Damit fallen verschiedene legendarische Züge dahin.

§ 21. Erst in gereiften Jahren hat Firdausī das gewaltige Werk in die Hand genommen; dadurch wird aber nicht ausgeschlossen, dass er sich schon vorher mit epischer Poesie beschäftigt habe; das ist vielmehr wahrscheinlich. Zwischen der definitiven Vollendung und dem Anfang lagen nach dem Schlusscapitel 35 Jahre[1], wofür er in der Satire abgekürzt 30 sagt. Man begreift, dass er an mehren Stellen den dringenden Wunsch ausspricht, noch so lange zu leben, bis er das Lied zu Ende gebracht habe, das ihm dauernden Ruhm verschaffen werde (680. 1274. 1729. M. 1782). Aber er hat natürlich weder das Gedicht genau in der Folge der mythischen oder historischen Zeitfolge, die es nun hat, gemacht, noch ununterbrochen daran gearbeitet. In manchen Stellen giebt er das Alter an, in dem er grade bei ihrer Abfassung stand. 523, 12 und 680, 7 nennt er sich 58 Jahr alt; 415 Anm. 8[2]: 60; ebenso 1276, 90 (Variante: 70). M. 1618, 19. 61 Jahr alt ist er M. 1781, 4 v. u.; 63: M. 1457, 2. 1460, 14; 65: 1951, 5 v. u.;[3] 66: 618, 1712 (Var. 60). M. 2010, 4 v. u. 1274, 40; in v. 45 da weist er auf etwas zurück, was geschehn war, als er 58 Jahre zählte. Endlich haben die Leidner und die zweite Strassburger Handschrift nach 585, 154 einen Vers, worin er sein 76. Jahr erwähnt

kunūn sālam āmað bahaftāð ušaš
γunūða hamē čašm' maišār'faš.

»jetzt sind meine Jahre auf 76 gekommen, das Auge ruht ganz wie ? «; den Vers, gegen den kein Verdacht vorliegt, scheint er also nach Vollendung des Ganzen noch eingelegt zu haben. Wir finden hier somit mehrfach ein späteres Alter an Stellen, die früher stehn und früher stehn müssen. Die oben gegebnen Zahlen führen darauf, dass der Dichter besonders als angehender und mittlerer Sechziger[4], also etwa 995 und die folgenden Jahre, gearbeitet hat. Auf alle Fälle hat er nach dem oben citirten Schluss der einen Handschrift schon Anfang 999 ein abgeschlossenes Schahname dem Aḥmed von Chānlandschān übergeben. Damit fällt nun ein Hauptstück der gewöhnlichen Überlieferung, nämlich dass Firdausī das Schahname für den Sultan Maḥmūd von Ghazna gemacht, ja dass Maḥmūd ihn zu dem Werk veranlasst habe und schon ehe er Firdausī habe kennen lernen, darauf bedacht gewesen sei, eine dichterische Bearbeitung des Königsbuchs hervorzurufen. Denn Maḥmūd's Vater Sebuktigīn ist erst im August oder September 997 gestorben,[5] Maḥmūd hat länger um den Thron kämpfen müssen und ist erst im Verlauf des Jahres 999 Herr von Chorāsān geworden.[6] Mag nun auch jene frühere Gestalt des Schahname unvollkommner gewesen sein als die 11 Jahre später vollendete: der Dichter hatte doch die Hauptsache gethan, ehe er an Maḥmūd denken konnte, und zwar als Unterthan der Sāmāniden.[7] Vermutlich hat er das

[1] Auch dieser Vers fehlt in der Petersburger Handschrift. — [2] Doch wohl echt, obgleich auch im Leidner und Strassburger Codex fehlend. — [3] 1951 ist allerdings vielleicht die Angabe von 67 Jahren ursprünglicher. S. unten S. 29. — [4] Immer zu beachten, dass 34 Hidschra-Jahre nur ungefähr = 33 julianischen sind. — [5] ʒOtbi 1, 262. — [6] Eb. 1, 311. In dasselbe Jahr (10 Dhulqaʒda 389 = 24. Oct. 999) fällt der Einzug des Türkenchāns in die Hauptstadt der Sāmāniden, Buchārā, eine der traurigsten Katastrophen in der Geschichte jener Länder. — [7] Ich sehe nachträglich, dass schon ROEDIGER im Ersch und Gruber s. v. Firdusi darauf hinweist, dass der Dichter das Schahname

Gedicht grösstenteils in seiner Heimat zu Stande gebracht. Aber die schon mehrfach angezogenen Schlussverse der einen Londoner Handschrift bezeugen, dass er sich eine Zeitlang bei Aḥmed ibn Muḥammed, jedenfalls einem grossen Herrn, in Chānlandschān unweit Ispahān[1] aufgehalten hat. Damals war er einmal in den Fluss gefallen und wurde von Aḥmed oder seinem Sohne (die Stelle ist unklar wegen Textverderbnis) herausgezogen. Ob die Lebensgefahr wirklich so gross war, wollen wir dahingestellt lassen. In Tōs lebte wahrscheinlich der Gönner, dem er nach seinem vor längerer Zeit erfolgten Tode in der Einleitung ein schönes Denkmal setzt (S. 10). Er hatte ihn reichlich unterstützt. Ob der von der Überschrift angegebene Name Abū Manṣūr ibn Muḥammed richtig ist, wird schwer zu entscheiden sein. Von den Männern, die er in dem gewöhnlichen Schlusscapitel erwähnt, waren wenigstens einige vermutlich schon in dieser Zeit seine Freunde und Gönner. Zu beachten ist, dass ʾArūḍī den ʾAlī Dēlam von Abū Dulaf unterscheidet, indem er liest *ʾAlī Dēlam ū Bū Dulaf rāst' bahr*[2] statt *ʾAlī Dēlamī Bū Dulaf rāst' bahr* der Ausgaben. Er sagt, ʾAlī Dēlam habe ihm das Gedicht in 7 Bänden (ins Reine) geschrieben und Abū Dulaf habe es vorgetragen (sei sein Rāwī gewesen). Wie weit sich das mit des Dichters Worten verträgt, dass diese beiden zu den angesehnen Leuten der Stadt (Tōs) gehört hätten, will ich nicht entscheiden. Dass Ḥusain ibn Qutaiba (Ḥusaini Qutaib), der ihn beschenkte und Befreiung von der Grundsteuer verschaffte, Statthalter von Tōs war, wie ʾArūḍī ferner sagt, ist wahrscheinlich. Vielleicht fungirte der auch schon zur Sāmānidenzeit, nicht unter Maḥmūd.[3]

Nun feiert aber unser jetziges Schahname den Sultan Maḥmūd an vielen Stellen, namentlich auch in der Einleitung als den gewaltigsten und zugleich gütigsten Herrscher. Das ganze Gedicht ist in seiner definitiven Gestalt ihm gewidmet. Es ist auch sehr glaublich, dass, wie ʾArūḍī erzählt, Firdausī sich persönlich nach Ghazna begeben hat, um sein Gedicht zu überreichen und sich die gehoffte Belohnung zu holen; vielleicht hat er sich auch länger dort aufgehalten. Sicher kam er aber dann schon als angesehner Dichter da an,[4] nicht als der bescheidne Ackerbauer, der sich über seinen ungerechten Amtmann beklagen wollte, wie die Legende erzählt. ʾArūḍī weiss auch von all dem noch nichts; er erzählt einfach, Firdausī habe das Gedicht dem Minister Ḥusain ibn Aḥmed gegeben zur Überreichung an den Sultan. Dass dieser Fürst sich irgend für das Schahname interessirt habe, ist durchaus zweifelhaft. Damit fällt so ziemlich auch die Beglaubigung für die Angabe, dass ʾUnṣurī, einer seiner Hofdichter, sich an diesem Unternehmen versucht habe, nach Einigen mit, nach Andern ohne Erfolg. So viel Bildung, um das Werk Firdausī's dem Wortlaut nach zu verstehn, hatte der Türke wohl,[5] denn

lange vor Maḥmūd's Thronbesteigung begonnen hat. Hätte ROEDIGER unser Material zur Verfügung gestanden, so hätte er sicher auch die weiteren Schlüsse daraus gezogen.

[1] Nach HAUSKNECHT's Karte liegt der Ort, heute Chālandschān, am Fluss von Ispahān, etwa 7 d. Meilen oberhalb der Stadt (durch die Luftlinie 4—5 Meilen). — [2] Dasselbe ist على ديلم بو دلف راست بهر der zweiten Strassburger Handschrift, denn و »und« wird ja oft nicht geschrieben; die Petersburger hat mit weiterer Entstellung على ديلم بوذ كف راست بهر. Der Personenname *Dēlam* kommt schon 100 Jahre früher vor, s. Ibn Abī Uṣaibiʾa 1, 233 f. — [3] Bei ʾOtbī habe ich vergeblich nach seinem Namen gesucht; immerhin könnte ich eine Stelle übersehn haben. — [4] Die immer wieder erzählte Anecdote von der Erprobung Firdausī's durch die drei Dichter hat keinen Wert. Auch äusserlich ist sie mangelhaft. Die Voraussetzung ist ja, dass ein vierter Reim auf *šan* als unmöglich gilt, während Firdausī ihn in dem Namen *Pašan* bringt. Nun lag aber *dāšan*, sowie *gašan* (=*gašn*), das auch öfter im Schahname vorkommt, zur Hand; vielleicht fände, wer das persische Lexikon zu dem Zweck durchsähe, noch weitere Wörter auf *šan*. Wie unzuverlässig diese Berichte sind, mag man daraus ersehn, dass schon in der poetischen Darstellung und nach ihr bei Bāisonghur unter den Rivalen Firdausī's am Hofe Maḥmūd's Rūdhakī erscheint, der gestorben ist, als jener noch Kind war! — [5] Man darf nicht voraussetzen, dass die Machthaber, seit dem Verfall des Chalifats zum

da er ein wenig von der arabischen Schulbildung abbekommen hatte[1], wird er gewiss auch der eigentlichen Hofsprache, des Persischen, mächtig gewesen sein, wenn ihm auch als Umgangssprache wohl das Türkische diente (wie noch den Sefeviden). Ob er aber ein wirkliches Verständnis der Dichtung hatte, ist damit durchaus nicht gesagt. Mit Unrecht hat man wohl gemeint, Maḥmūd habe einen politischen Grund gehabt, sich für die iranische Nationalsage zu interessiren. Was konnte dem Türken, Sohn eines emporgekommenen Sklaven, daran liegen, dass die legitimen Könige der alten Iranier und ihre Siege eben über die Türken verherrlicht wurden? Hätte das iranische Nationalgefühl, das sich im Königsbuche so kräftig ausdrückt, damals überhaupt noch als eine politische Macht gelten können, so wäre es ihm im Wege gewesen. Die iranischen Buiden, denen die andre Hälfte Irans gehörte, hätten immer noch weit grösseren Anspruch darauf gehabt, für Erben des Kayanier zu gelten als er. Aber die ganze Vorstellung, dass so mächtige Herrscher damals irgend eine nationale Stütze gegenüber dem nominellen Souverän, dem ohnmächtigen Chalifen, nötig gehabt hätten, ist grundfalsch. — Man sollte denken, dass auch der heidnische Grundton des Schahname dem streng orthodoxen Maḥmūd zuwider gewesen sein müsste; doch ist wohl möglich, dass sein Eifer die Zoroastrier lange nicht so getroffen hat wie die muslimischen Ketzer[2].

Der bejahrte Dichter klagt an verschiedenen Stellen bitter über Armut, Mangel an Unterstützung seitens der Grossen und Machthaber. Bravo (*aḥsant*) riefen sie freilich beim Vorlesen, aber Lohn für seine grosse Anstrengung gaben sie ihm nicht. Einige dieser Stellen mögen aus früherer Zeit sein, aber schon der Umstand, dass er zwar immer des Sultans Freigebigkeit preist, aber nie sagt, diese habe sich auch auf ihn erstreckt, dass er nirgends dem Sultan dankt, zeigt uns, dass Maḥmūd sich niemals ernstlich Firdausī's angenommen hatte. Und M. 1998 unten sagt er offen, der Fürst habe, durch Neider verstimmt, gar keinen Blick in sein Werk geworfen. Ob der Grossvezir Faḍl ibn Aḥmed[3] ihn ernstlich unterstützt hat, ist aus den Worten 1273 f. nicht klar. Und die rühmenden Verse, die der Dichter (M. 1362 gegen unten) dem Emīr Abul Muzaffar Naṣr zollt, dem Bruder des Herrschers, der diesem immer treu zur Seite gestanden hat[4], haben schwerlich ein klingendes Echo gefunden.

Schliesslich bekam der Dichter allerdings ein Geschenk vom Sultan, aber, statt der erhofften Versorgung fürs Leben, eine so geringfügige Summe, dass er sich dadurch schwer beleidigt fühlte. Bereits ʿArūḍī, der sie gewiss schon viel zu hoch, auf 20,000 Dirham, angibt, erzählt, dass der Dichter das Geld

Teil ganz ungebildete Leute, die auf sie gemachten arabischen und persischen Lobgedichte immer verstanden hätten.

[1] Nach ʿOtbī 2, 239 f. hatte Maḥmūd ernsthaft theologische Studien getrieben. Das sagt er freilich als Einleitung zur Erzählung von seinen Ketzerverfolgungen; aber etwas wird schon daran sein. Sein verstorbener älterer Bruder hatte sich stark mit arabischer Syntax beschäftigt (2, 341). Sein jüngerer Bruder Ismāʿīl hat in Prosa und Versen geschriftstellert und ist sogar als Prediger am Freitag aufgetreten (Ibn Athīr 9, 93). Auch liess Maḥmūd seinen Kindern ordentlichen Unterricht geben (ʿOtbī 1, 44 f.). — [2] Er verfolgte nicht bloss die Schiiten (Rāfiḍī) und besonders die Ismaeliten (Bāṭinī ʿOtbī 2, 340), sondern auch die Muʿtaziliten (eb. 2, 38) und die, welche Gott einen Körper beilegten (eb. 314 ff.; Ibn Athīr 9, 267). Die philosophischen und muʿtazilitischen Bücher liess er verbrennen (Ibn Athīr a. a. O.). Die Bāṭinī liess er hinrichten. eb., und als einen solchen sogar den Gesandten des Fāṭimiden Ḥākim (ʿOtbī 2, 240). Freilich konnten die Emissäre der Fāṭimiden als eine wirkliche Gefahr erscheinen. — [3] Er hatte die Einrichtung getroffen, dass die königlichen Schreiben persisch abgefasst wurden, was ʿOtbī als eine Art Barbarei ansieht (2, 170). Ein solcher Mann mochte auch Sinn für persische Litteratur haben. Sein Nachfolger, der bekannte Ḥasan Maimandī, stellte das Arabische wieder her (eb. 171). Dass Faḍl das Land ausgesogen habe, mag richtig sein (*cosi fan tutti*), aber das Zeugnis ʿOtbī's über den 1010/11 abgesetzten (2, 160) und 1013/14 hingerichteten (2, 161) Mann genügt mir doch nicht als Beweis hierfür. — [4] S. ʿOtbī passim.

je zur Hälfte einem Badewärter und einem Fuqāʾverkäufer[1] geschenkt habe. Diese Geschichte ist wohl einfach aus den Worten der Satire entstanden, wo er sagt, der König habe ihm einen Bettel geschenkt, grade soviel, um dafür eine Portion Fuqāʾ zu kaufen. Gar kein Gewicht ist auf die hübschen Erzählungen der Späteren zu legen[2]. Das ist allerdings sehr wahrscheinlich, dass der Sultan davon hörte, dass sich der Dichter misachtend über das königliche Geschenk ausgesprochen habe; Neider und andere Feinde, auf die er gelegentlich anspielt, mochten nicht bloss verhindert haben, dass er beim Sultan in Gunst kam, sondern auch unehrerbietige Äusserungen von ihm höheren Orts gemeldet haben. So erklärt sich's, dass er, wie die Satire selbst sagt, drohte, Firdausī von Elephanten zerstampfen zu lassen. Damals mag auch die Beschuldigung ausgesprochen sein, Firdausī sei ein Ketzer. Möglich ist allerdings, dass man diesen schon früher durch eine solche, nicht ganz ungegründete, Anklage bei ihm in ein schlechtes Licht gestellt hatte.

§ 22. Wie dem auch sei, Firdausī rächte sich blutig durch die Satire, worin er den Sklavensohn als Mann von ererbter niedriger Gesinnung und elendem Geiz darstellte. Durchaus unwahrscheinlich ist es aber, dass er dies Gedicht unmittelbar im Augenblick der Enttäuschung gemacht und es geschickt so angelegt habe, dass es dem Fürsten vor Augen kam, so gut sich das in der Erzählung ausnimmt. Die Satire stellt sich nämlich als eine Zugabe zum Schahname dar, das darin »dies Buch« genannt wird. Sie will eben alle den Maḥmūd lobenden Verse aufheben, welche in dem Gedicht zerstreut sind. Gewiss sollten diese im Sinne des Dichters sämtlich gestrichen und das Schmähgedicht dafür eingesetzt werden. Wirklich finden sich in den Handschriften hie und da Stellen daraus im Text, namentlich, wie schon bemerkt, im Schlusscapitel; doch mag das spätere Verwirrung sein. Aber einige boshafte Verse gegen Maḥmūd haben doch eine feste Stelle im Schahname bekommen. So schliesst die Prophezeihung der schlechten Zeit, womit natürlich des Dichters Gegenwart gemeint ist (M. 1294 f.), damit, dass ein Herrscher ohne Verstand zur Macht gelangen, der Welt viel Trübsal zufügen und auf Eroberungen bedacht sein werde. Darin ist Maḥmūd nicht zu verkennen. Noch deutlicher ist in einer, auch als Weissagung eingekleideten, düsteren Schilderung der islāmischen Zeit, welche im graden Gegensatz zu den Tagen der Sāsāniden gegeben wird, der Vers »da wird ein elender (*bēhunar*) Sklav Herrscher, Adel und Grösse vermag dann nichts mehr« (M. 2064, 4 v. u.). Das ist der Vorwurf, den die Satire dem Sklavensohn macht im Gegensatz zu den Fürsten von altem Geschlecht (nicht nur den Sāsāniden, sondern auch den Sāmāniden[3] und selbst den Buiden). Da hier aber kein Name genannt und das Ganze in eine dunkle Voraussagung gehüllt ist, so halte ich es nicht für unmöglich, dass Firdausī diese Verse im Unmut schon früher gemacht habe; er konnte sich ja immer ausreden, er habe das ganz anders gemeint.

Dass die Satire kein bleibendes Stück des Schahname geworden ist, bewirkte nach ʾArūḍī der Tabaristānische Fürst Ispahbadh Schahryār, Sohn Scharvīn's[4], zu dem sich Firdausī flüchtete, nachdem er sich ein halbes Jahr in Herāt versteckt gehalten hatte, und dem er als einem Abkömmling alter Könige jetzt

[1] Fuqāʾ ist eine Art Bier. — [2] Die Legende bringt die beiden bekanntesten Persönlichkeiten aus Maḥmūd's Umgebung in die Geschichte: dessen Liebling Ayāz und dessen Minister Ḥasan Maimandī. Letzterer, der, wie wir eben sahen, erst 1010/11, also wahrscheinlich nach dem Bruch des Dichters mit dem Fürsten, zur Macht gekommen ist, gilt meist als dessen Gegner, aber bei Einigen grade als sein Beschützer; Ayāz spielt die Gegenpartie. — [3] Die M. 1363, 17 nach der richtigen Lesart MOHL's, der Leidner und der zweiten Strassburger Handschrift als Zweig der Sāsāniden genannt werden. — [4] Er kommt öfters bei ʾOtbī vor. Er war Vasall des Qābūs, Sohnes des Vāschmgīr, aber in dieser Stellung zeitweise Herr von ganz Tabaristān.

das Gedicht widmen wollte. Dieser aber, sagt ʒArūḍī weiter, stellte ihm vor, das Gedicht sei dem Maḥmūd nicht richtig vorgelegt worden, er habe nicht ordentlich erfahren, wie es stehe, er möge die Satire weglassen; der Sultan, der auch sein, des Ispahbadh's, Oberherr sei, werde ihm schon wieder gnädig werden. Am andern Tag sandte er ihm 100000 Dirham, je 1000 für jeden Vers[1], und kaufte ihm so die Satire ab. Sie wurde völlig vernichtet. — Freilich ist hier nicht alles wörtlich zu nehmen, und einiges ist gradezu bedenklich, aber es ist doch einleuchtend, dass die Satire, wie dieser älteste Berichterstatter voraussetzt, dem Sultan nicht bekannt geworden ist. Mochte immerhin Firdausī in Ungnade gefallen sein und sich genötigt sehn, vor der Drohung des Monarchen zu flüchten: der Umstand, dass er zuletzt in seine Heimat zurückkehren und da sterben konnte, zeigt, dass die Verse nicht zu jenem gedrungen waren, worin er als elender Sklavensohn ohne Glauben und Edelsinn dargestellt und Gott zum Schluss angerufen wird, ihn in der Hölle brennen zu lassen.

Den Namen des Ispahbadh Schahryār darf man für sicher halten; es ist eine blosse Verwechslung, wenn bei Bāisonghur dafür der bekanntere Qābūs, sein Lehnsherr, genannt wird. Jener Emīr hat den Dichter wohl wirklich bewogen, das Gedicht gegen Maḥmūd zurückzuhalten, und ihn anständig beschenkt, wenn auch nicht gleich mit 100000 Silberstücken. Aber Firdausī war hier noch im Machtbereich Maḥmūd's, und sein Beschützer dürfte auch kaum misvergnügt darüber gewesen sein, den compromittirenden Dichter scheiden zu sehn. Wir finden den Greis dann wieder weit im Westen im Gebiet des Buiden (Bahā addaula oder eher seines Sohnes Sulṭān addaula, der ihm Ausgang des Jahres 1012 folgte). Dort verfasste er das Epos Yūsuf u Zalīchā. Im Eingang desselben[2] sagt er, dass er zur Abfassung dieses Gedichts durch einen hohen Beamten Namens Muwaffaq veranlasst worden und dass es bestimmt sei, dem Herrscher des ʒIrāq, d. i. eben der Buidische Sultan, vorgelegt zu werden. Dass er sich zum Chalifen begeben habe, wie die Legende erzählt, ist an sich unwahrscheinlich und wäre mit den Worten dieses Capitels schwer in Einklang zu bringen. Natürlich kann von dem drohenden Auslieferungsbegehren Maḥmūd's und der sinnreichen Antwort des Chalifen[3] gar nicht die Rede sein. Herr war in Baghdād der Buide, nicht der Chalif, und eine Verhandlung zwischen dem und dem Fürsten von Ghazna hätte anders gelautet. Dass Firdausī als hoher Siebziger noch ein Gedicht machte, das an Umfang zwar nur ein Sechstel oder ein Achtel des Schahname beträgt, aber immerhin doch (an Silbenzahl) noch beinahe so gross wie die Ilias sein dürfte, zeugt für seine geistige Frische. Man wird an Goethe erinnert. Das werden wir auch dann zugeben, wenn wir als wahrscheinlich setzen, dass er sich in Wirklichkeit schon in früheren Zeiten diesem Stoff zugewandt habe, dass er sich jedenfalls im Lauf der Jahre eine grosse Leichtigkeit im Versmachen erworben hat und dass ferner auch nach dem Urteil der Perser[4] dies Epos seinem ersten an innerem Wert nicht gleichkommt.

[1] Der Text der Satire bei MACAN (Bāisonghur) enthält wirklich, diesem sehr alten Zeugen fast genau entsprechend, 101 Verse, und ungefähr so auch viele Handschriften MOHL's (Introd. I, XLI der Separatausgabe). Auf 54 Verse verkürzt ist sie im Leidener Codex, der aber andre Verse im Schlusscapitel hat. Im Strassburger nur 44 und 10 dazu am Rand, aber diese decken sich nicht mit den Versen des Leidener. In einem Manuscript MOHL's hat die Satire nur 30 Verse, in einem anderen dagegen 160 (a. a. O.). Das Stück bei JONES, Poes. Asiat. Comment. (ed. EICHHORN) 329 ff. enthält breit ausgeführte unechte Zusätze. Vielleicht wäre die annähernde Feststellung des echten Textes der Satire für einen mit kritischem Sinn und hinreichender Kenntnis versehnen Gelehrten, dem gutes Material zu Gebote stünde, nicht ganz aussichtslos. — [2] S. Seite 19 ff. von ETHÉ's noch nicht vollendeter Ausgabe. — [3] Zurückweisung Maḥmūd's, der mit seinen Elephanten gedroht hatte, durch Sūra 105, worin Gott darauf hinweist, wie er sein Heiligtum in Mekka einst vor den Abessiniern und ihren Elephanten gerettet habe. — [4] Nach dem, was ich

§ 23. Zuletzt kehrte Firdausī, wie schon erwähnt, in seine Vaterstadt zurück. Vielleicht hatte er auch im Südwesten nicht die gehoffte Würdigung gefunden, oder aber der alte Mann hatte zu grosse Sehnsucht nach seiner Heimat, deren Klima und Lebensverhältnisse ganz anders waren als die ʒIrāq's oder Chūzistān's. Ohne Zweifel hatte er genug Verbindungen, um sich zu vergewissern, dass er ungefährdet heimkehren könne, dass man am Hof nicht mehr an ihn denke oder dass es gelungen sei, Maḥmūd günstiger zu stimmen. Bei Tōs ist er begraben; das bezeugt uns glaubhaft ʒArūḍī, der eben, wie gesagt, nicht ganz hundert Jahre nach seinem Tode sein Grab besucht hat. Dieses befand sich ausserhalb der Stadt auf dem Besitz des Dichters, weil, wie ʒArūḍī sagt, ein Prediger (*muḍakkir*) es durchgesetzt hatte, dass der Ketzer nicht auf dem gemeinsamen Friedhof der Muslime bestattet werde. Dieser letzte Zug ist kaum erdichtet, während die Angabe, dass Maḥmūd diesen Prediger zur Strafe habe vertreiben lassen, der gerechten Sympathie der Tōsier für ihren grossen Mitbürger entsprungen sein mag[1].

Schon ʒArūḍī hat die Erzählung, dass Maḥmūd durch einen Vers Firdausī's, den einer der Grossen bei passender Gelegenheit anbrachte, so angesprochen wurde, dass er zur Sühne seines früheren Benehmens ihm eine grosse Summe mit einer Entschuldigung nach Tōs schicken liess; dies Geld kam nun grade in dem Augenblicke in das eine Thor der Stadt, das »Flussthor« (*darvāzeï rōḍbār*), als die Leiche des Dichters aus dem andern, dem »Thor des Razzāq« (*darvāzeï Razzāq*)[2] hinausgebracht wurde. Da die Tochter Firdausī's das Geld nicht annahm, verfügte der Sultan, dass der Imām Abū Bekr ibn Isḥāq al-Karrāmī dafür auf der Grenze des Gebiets der Stadt eine Herberge (*ribāṭ*) und einen Brunnen anlegen sollte. Der Vers ist schon bei ihm

agar ǰuz bakāmī man āyaḍ ǰavāb
man ūgurz umaidān uAfrāsiyāb

»wenn keine mich befriedigende Antwort kommt, (dann) ich, die Keule, die Wahlstatt und Afrāsiyāb!«[3]

dessen wuchtige Ungefügigkeit allerdings von keiner Übersetzung widergegeben werden kann. Das Geschenk betrug nach ʒArūḍī grade 60000 Dirham, also eben die Summe, welche nach der spätern Form der Erzählung der Dichter als winzige Lumperei verschmäht hatte! Und gewiss waren 60000 Dirham in damaliger Zeit eine recht annehmbare Gabe!

Für diese Geschichte führt nun aber die Einleitung Bāisonghur's (59) noch eine bedeutend ältere Autorität an. Danach berichtet nämlich der bekannte Nāṣiri Chosrau in seinem Safarnāme, dass er 438 d. H. die neue Herberge in Tōs gesehn habe, und erzählt als deren Veranlassung wesentlich dasselbe. Leider ist dies aber ein erdichtetes Zeugnis. Durch SCHEFER's Ausgabe und Übersetzung ist Nāṣir's Reisebuch allgemein zugänglich geworden: Tōs hat er auf seiner Reise gar nicht berührt, und im Beginn des Jahres

von Yūsuf u Zalīchā gelesen habe, muss ich diesem Urteil beistimmen. Aber sehr wertvoll ist es doch.

1 Nach der spätern Legende wollte der Schaich AbulQāsim alDschurdschānī das Leichengebet über den Dichter nicht halten, der die Heiden besungen hatte, ward aber durch einen Traum belehrt, dass sich Firdausī im höchsten Paradiese befinde, weil er Gott in wenig Worten verherrlicht und gepriesen habe; da hielt er das Gebet. So werden die Religion und das Ansehn des Dichters versöhnt. — 2 Vielleicht in *darvāzeï ʒAbdurrazzāq* zu verbessern oder daraus abgekürzt. S. oben § 15. — 3 Ich finde im Schahname aber nur:

naǰōyam bar īn kīne ārām uxᵛāb
man ūgurz umaidān uAfrāsiyāb

»nicht suche ich in diesem Rachestreit Ruhe und Schlaf: ich u. s. w.« (1150, 174) und das ist auch gewiss der eigentliche Wortlaut.

438 war er schon in der Gegend des heutigen Teherān, von wo er weiter nach Westen und Süden wanderte. Nach Chorāsān kehrte er erst 444 zurück[1].

Wie viel Geschichte in der hübsch abgerundeten Sage steckt, welche also ʾArūḍī nicht ganz ein Jahrhundert später als Localtradition erfuhr, lässt sich nicht ermitteln. Jener packende Vers ist allerdings vorzüglich gut gewählt, um einem stolzen Eroberer zu gefallen, aber die Wirklichkeit dürfte doch wohl etwas prosaischer gewesen sein. Es liegt ja nahe, dass der Sultan erfuhr, wie der Dichter, den er misachtet und zur Flucht gezwungen hatte, eben durch das Gedicht, worin sein eigner Name so sehr gefeiert ward, schon bei Lebzeiten hochberühmt geworden sei und alle seine Hofdichter an Ansehn überstrahle. Da konnte der Mann, der in Indien Beute über Beute gewonnen hatte und dessen Fehler, trotz Firdausī's Satire, Geiz schwerlich war, durch verständigen Rat wohl dazu veranlasst werden, dem Greis noch ein ansehnliches Geschenk zu senden. Um Entschuldigung hat er aber den Dichter gewiss nicht gebeten. Dass die Sendung zu spät kam, mag sein; das Zusammentreffen von Sendung und Begräbnis ist eine schöne poetische Zuspitzung, wie sie die Sage liebt, gehört aber schwerlich der gemeinen Wirklichkeit an. Die dem öffentlichen Nutzen bestimmte Anlage, dergleichen im Orient mit gutem Grund als fromme Werke gelten, wird sich mit Recht an Firdausī's Namen knüpfen. Spätere lassen den Bau durch seine Tochter selbst aufführen. Andere erzählen, die Schwester Firdausī's habe für das Geld den Damm erbaut, den errichten zu können er sein Leben lang gewünscht habe; von diesem seien noch Reste vorhanden. Das Ribāṭ, das ʾArūḍī sah, verfiel wohl im Lauf der Zeit, und die Geschichte übertrug sich nun auf ein anderes altes Werk. Da dieses »der Damm der ʾĀïsche, Tochter Farruch's« (*bandeï ʾĀïšeï Farrux*) hiess, so konnte man in der Erbauerin nicht die Tochter, wohl aber die Schwester des Dichters sehn.

ʾArūḍī sagt, dass Firdausī nur eine Tochter hinterlassen habe; das dürfen wir ohne Bedenken annehmen. Negativ ist schon durch die blosse Erwähnung der Tochter angegeben, dass ihn kein Sohn überlebt hat. Einen in den Mannesjahren stehenden Sohn hatte er verloren, als er schon alt geworden war[2]. Diesem herben Verlust gilt die schönste aller lyrischen Stellen des Schahname, die in ihrer Einfachheit wahrhaft ergreifend ist (M. 1951).

Als Todesjahr Firdausī's nennt Dauletschāh 411 d. H. (1020/21); Andre, sagt RIEU, Catal. 535, erst 416 (1025/26). Weit von der Wahrheit können diese Angaben nicht entfernt sein. Auch nach der erstern ist er über 80 Sonnenjahre alt geworden.

§ 24. Über Firdausī's Character können wir natürlich nicht viel sagen. Der Europäer wird leicht geneigt sein, manches in seinem Gedicht zu seinen Ungunsten zu deuten. So befremdet uns, dass er wiederholt offen und in Anspielungen ausspricht, dass er auf gute Bezahlung hoffe, dass er gradezu sagt, er habe die Mühe des grossen Werkes getragen in Erwartung des Geldes (*ranǰ* um *ganǰ*), und dass er sich darüber beschwert, die Grossen belohnten ihn nicht recht; dass er so viel über die Dürftigkeit klagt, die auf ihm laste. Aber wir müssen uns die Verhältnisse klar machen: die Dichter wollten auch leben; er war, wie wohl die meisten Poeten des Mittelalters im Orient und Occident, auf die Unterstützung von Seiten hochgestellter Männer angewiesen. Verlagsgeschäfte und Schriftstellerhonorare, welche heutzutage einen angesehnen

[1] Auch in der unechten Selbstbiographie Nāṣir's (vor dem Dīvān, Tabrīz 1280 d. H.) steht nichts davon. — [2] Die von mir zu Rate gezogenen Handschriften bringen einen Widerspruch; zuerst heisst es, der Sohn sei 37 Jahr alt gewesen, dann, der Sohn 30, er sei 67 alt. Die Abänderung der Lesart in den Ausgaben, wonach er 65, der Sohn 37 zählte, liegt zwar nahe, aber es ist doch die Frage, ob sie auf alter Überlieferung beruht.

Dichter unabhängig stellen, ja litterarische Tagesgrössen reich machen, gab es damals noch nicht. Vermutlich hätte Firdausī sich allerdings ausreichend ernähren können, wenn er sich ganz der Bewirtschaftung seines Erbgutes gewidmet hätte, aber dann wäre er eben nicht der Dichter des Schahname geworden! Nach ʾArūḍī hatte er nur die Absicht, für seine Tochter eine reichliche Ausstattung zu erwerben; das steht jedoch mit seinen eigenen Worten nicht in Einklang. Natürlich wird er bei seinen Klagen über Dürftigkeit nach Poetenart übertrieben haben. Der Liebe zum Wein hätte er als ganz armer Mann wohl kaum so weit nachgeben können, wie er es an manchen Stellen zu verstehn giebt; man erkennt auch sonst, dass er an einen gewissen Luxus gewöhnt war. Aber schliesslich wird ihm kein Verständiger die Freude an heiterem Genuss verübeln, die mit dem Wesen des Dichters als solchen aufs engste zusammenhängt, und zum Leben und zum Lebensgenuss bedurfte man damals und bedarf man jetzt des ungerechten Mammons. Ähnlich oder noch stärker misfällt uns leicht das überschwängliche Lob, das Firdausī dem Schāh Maḥmūd zollt, zumal wenn wir dagegen den scharfen Angriff halten, den er in der Satire auf ihn richtet. Aber das war in jener Zeit gar nicht anders möglich. Jeder Dichter, der irgend emporstrebte, musste den Fürsten oder Grossen, dem er sich nahte, in den Himmel erheben und je grössere Hyperbeln er dabei anwandte, desto höher ward die Dichtergabe geschätzt; wie weit das Gesagte zur Wahrheit stimmte, war ganz gleichgültig. Manche angesehne Dichter verdanken ihren Ruhm eben nur ihren Lobgedichten. Selbst der weise Saʾdī singt das Lob von allerlei türkischen und mongolischen Machthabern, die schwerlich sehr zu rühmen waren, und zwar gerade wie Firdausī und die Andern, um dafür belohnt zu werden. Bei unserm Dichter kommt aber noch hinzu, dass er den Grossen heilsame Lehren gab, denn die immer und immer wiederholte Betrachtung über das rasche Schwinden irdischer Macht und Herrlichkeit ist an sie gerichtet und namentlich an den glücklichen Eroberer, dem er das Gedicht gewidmet hat[1].

Dem Lob, das er dem Sultan widmet, steht gegenüber ein gerechtes Selbstgefühl. Ist seine Beurteilung Daqīqī's vielleicht nicht ganz billig, so muss es doch jeden Unbefangenen erfreuen, wie sicher er ist, dass sein grosses Lied seinen Namen unsterblich machen werde. Die stolzen Verse

»Ich habe aus Dichtung ein hohes Schloss aufgeführt, das von Wind und Regen keinen Schaden leidet.

»Über dies Buch werden Jahre hingehn; lesen wird es, wer Verstand hat« (1275, 69 f.).

und

»Wenn dies namhafte Buch vollendet ist, wird der ganze Erdteil voll Reden über mich sein.

»Danach sterb' ich nicht mehr, denn ich bin lebend, da ich den Samen des Wortes ausgestreut habe.

»Jeder, der Verstand, Einsicht und Glauben hat, wird nach meinem Tode über mich Segen sprechen« (M. 2010 unten).

erinnern sofort an Pindar, Pyth. 6, 10 f.[2] und besonders an Horaz, Od. 3, 30,

[1] Feiner ist allerdings wohl die Art, wie Pindar Tyrannen und andre angesehne Männer feiert, aber in der Sache kommt sie auf dasselbe heraus, und volle Bezahlung erwartet er so gut wie die arabischen und persischen Dichter. — Und dann bedenke man, um von Horaz und Virgil zu schweigen, dass Molière's grösstes Meisterstück, wohl die erste Charactercomödie der Welt, durch die von den Verhältnissen gebotene Rücksicht auf Ludwig XIV. einen unbefriedigenden Schluss bekommen hat.

[2] τὸν οὔτε χειμέριος ὄμβρος ἔπακτος ἐριβρόμου νεφέλας
στρατὸς ἀμείλιχος, οὔτ' ἄνεμοι ἐς μυχοὺς ἁλὸς ἄξουσι κ. τ. λ.

ohne dass natürlich zwischen dem Perser und diesen Occidentalen irgend ein litterarischer Zusammenhang bestände. Vergl. ferner noch die Stelle 1585 f. Anm. 6, welche sicher echt ist, wenn auch der Wortlaut nicht unverändert sein mag. Er nennt sich darin »Jesus«, d. h. den Todtenerwecker, da er die todten Helden wieder belebt habe.[1]

Die Verhältnisse führten aber endlich den Dichter so weit, dass er das Beste, was er vollbracht, tadelte und die Heroen seiner Nation, die er mit Begeisterung gefeiert hatte, verleugnete, als er sich, frommen Seelen zur Freude, einem Stoff aus dem Korān zuwandte.[2] Alter, Mangel und eine ganz fremde Umgebung, die für die alten Überlieferungen Iran's kein Herz hatte und ihren Sänger wohl mit Misstrauen ansah, mögen das entschuldigen. Seine wahre Gesinnung ist damit nicht ausgedrückt. Denn wenn es auch gar nicht unmöglich ist, dass er an dem fertigen Werk, das ihn so viel Mühe gekostet und so schlechten Lohn eingetragen hatte, keine volle Freude mehr fand: so verläugnet ein hochstehender Mann sein Lebenswerk nicht, es sei denn, dass in ihm ein völliger Wandel der Überzeugung stattgefunden hätte; aber davon ist bei ihm keine Spur zu finden. Eine gewisse Schwäche muss man hier schon zugeben, aber man hüte sich, zu weit zu gehn und von dem Perser des elften Jahrhunderts heroische Standhaftigkeit für seine, doch nur poetischen, Ideale zu verlangen.

Manche Stellen des Schahname, namentlich lyrisch angehauchte, geben uns den Eindruck, dass unser Dichter überhaupt im Grunde von weicher Gemütsart war.

§ 25. Besonderes Interesse hat es, Firdausī's religiöse Gesinnung zu untersuchen.[3] Das ist freilich eine schwierige Sache, denn die Indicien widersprechen einander zum Teil. Es ist auch gar nicht nötig, dass der orientalische Dichter auf einem Gebiet von starken inneren Widersprüchen frei geblieben wäre, auf dem so wenig Menschen, die denken und doch leicht Stimmungen nachgeben, consequent sind. Dazu kommt, dass einzelne Verse, welche religiöse Bekenntnisse enthalten, von Andern eingeschoben zu sein scheinen;[4] anderswo mag dies oder jenes der Art schon früh leise geändert worden sein. Namentlich muss man aber bedenken, dass Firdausī schwerlich in der Lage war, seine religiösen Anschauungen ganz und unverhüllt auszusprechen, dass er dagegen wohl kaum umhin konnte, sich seinen rechtgläubigen Lesern gegenüber rechtgläubiger zu äussern, als er's wirklich war. Völlig klare und sichere Resultate können wir also nicht erwarten.

Mit ganzem Herzen hing Firdausī an den alten Überlieferungen seiner Nation. Seine Sympathie für die Könige und Helden Iran's spricht aus jeder Zeile, die er ihnen widmet. Er stellt jene durchweg als fromme Verehrer Gottes dar, und kein aufmerksamer Leser wird einen andern Eindruck bekommen, als dass er annimmt, sie seien zur himmlischen Seligkeit gelangt. So bittet er ja auch gradezu Gott, dem (Zarathustrier!) Daqīqī seine Sünden zu vergeben und ihn beim jüngsten Gericht selig zu machen (9, 153). Ein richtiger Muslim durfte so nicht sprechen. Aber Firdausī ist nicht etwa gradezu ein verkappter Mazdayasnier. Er hat eine romantische Neigung zu einem idealisirten, aber auch rationalisirten Magierglauben. Dinge der alten Religion,

---

1 Der Anstoss, den diese Worte »ich bin Jesus u. s. w.« empfindlichen Lesern geben konnten, mag die Streichung der Stelle in vielen Texten verursacht haben; denn Jesus ist ja auch den Muslimen ein sehr grosser Prophet. Wer hätte aber wohl diese Verse eingeschoben? — 2 Einleitung zu Yūsuf u Zalīchā S. 24 f. 27. Die Handschriften weichen hier zwar im Einzelnen stark von einander ab, aber die Hauptsache ist sicher. — 3 Bei der Rolle, welche im Orient die Religion spielt, scheint es zweckmässig, diesen Punct etwas eingehender zu behandeln. — 4 S. unten S. 34 f.

die nicht bloss dem Muslim, sondern dem aufgeklärten Menschen überhaupt anstössig sind, vermeidet er zu nennen oder deutet er um, worin ihm allerdings schon die Verfasser seiner prosaischen Vorlage vorangegangen sein mögen. Er verteidigt die alten Perser dagegen, dass sie »Feueranbeter« gewesen seien, wie er sie an anderen Stellen doch nach gemeinem Sprachgebrauch selbst nennt; das Feuer habe die Gebetsrichtung bestimmt, die Verehrung habe nur Gott gegolten (1386). So sagt ein Zoroastrier zum Kaiser, »das höchste Element« (d. i. das Feuer) sei ihre Qibla (M. 1924, 13). Religiös ist Firdausī entschieden, er ist ein strenger Deist und Monotheist, und diese seine Grundanschauung legt er auch seinen Helden durchweg bei, selbst dem Alexander, der bei ihm ein Christ ist. Seine Verehrung für Gott, den Schöpfer, den Allwissenden und Allmächtigen, spricht er bei jeder Gelegenheit in einer Weise aus, die nur aus tiefer Überzeugung kommen kann. Es heisst bei ihm, wie Gott sei, könne man nicht wissen; es genüge zu glauben, dass er sei (1,19—15. 714, 595 ff.). Die Worte über Gott im Anfang des Gedichts sind ganz deistisch, nicht specifisch muslimisch. Auch in der Elegie über den Tod seines Sohnes, wo das Herz des Verfassers am deutlichsten redet, ist nichts, was auf wirklich islāmische Gesinnung hinwiese. Der Gott der Welt habe keinen Ort nötig, sagt er in der aus muslimischer Quelle stammenden Erzählung, wie Alexander die Kaʾba besucht (M 1311, 5); darin darf man doch wohl eine Polemik gegen den islāmischen Ausdruck »das Haus Gottes« sehn.[1] Das arabische Heiligtum wird hier nicht anders dargestellt als die heiligen Orte der Magier, wo sie vor dem Feuer zu Gott beten.[2] Besondere Ehrfurcht vor dem Islām bekundet auch nicht die Stelle 18, 17, wo es heisst, den Alten habe so das Feuer die Richtung der Verehrung bestimmt wie den Arabern der Stein. Freilich kann man das auf die Steingötzen der heidnischen Araber deuten, aber der Dichter dachte ohne Zweifel an den schwarzen Stein, nach dem sich alle Muslime beim Gottesdienste hinwenden.

Gegen die Araber, das Volk des neuen Glaubens, hegt er entschiedene Abneigung. Die Araber, heisst es, verraten ihren Herrn aus Eigennutz (M. 1891, 6 f.). Es sind Leute mit hungrigem Bauch (M. 2075, 8). »Diese schlangenfressenden Teufelsgesichter«, schreibt Yazdegird über die erobernden Muslime, »die nichts von Wissen und Scham haben, ohne Vermögen, Ruhm, Glück und Adel sind, werden die ganze Welt zu nichte machen« (M. 2075, 4). Ähnlich l. 7, wo sie wegen ihrer dunkeln Farbe »Krähenköpfe« (*zāγsārān*)[3] heissen, ein Epitheton, das der treue Perser M 2078, 1 f. auch von ihrem grossen Führer Saʾd (ibn Abī Waqqāṣ) gebraucht. Da wird dem persischen Feldhauptmann Rustam Gottes Lohn, den Arabern aber der Tod gewünscht. Und in der schon oben S. 26 berührten Prophezeiung stellt Firdausī die islāmische Zeit als eine sehr unglückliche der der nationalen Könige gegenüber. Ähnlich in dem Briefe Yazdegird's (M. 2075, 16 ff.). Man beachte dazu den melancholischen Hauch, der über dem Briefe seines Feldherrn Rustam's liegt, das Ende des Reichs betreffend (M. 2062 ff.). Das alles ist freilich so ausgedrückt, dass eine buchstäbliche Interpretation nicht gradezu

[1] L. 3, die in der Leidner Handschrift fehlt, ist wohl von andrer Hand eingeschoben. — [2] Aber die Worte »So du einen Pocal hast, verlange goldnen Wein, halte Freude im Herzen nicht für Sünde« (M. 1656, 10) sind nicht eigentlich gegen die Lehre des Islām's gerichtet, sondern der Ausdruck übermütiger, leichtherziger Lebensfreude, wie er sich bei orientalischen Dichtern viel findet. Die Leidner Handschrift lässt den anstössigen Vers allerdings weg, die beiden Strassburger auch den folgenden; die eine hat für diesen aber einen andern mit demselben Reim. — [3] Das erinnert an die fabelhaften Feinde der Iranier in der Heroenzeit, die *Sagsārān* »Hundsköpfe« und *Gurgsārān* »Wolfsköpfe«. — Die Syrer scheinen die Araber jener Periode mit leichter Abänderung *ʾUrābē* »Raben« genannt zu haben, s. Thomas von Margā ed. Budge 316, 15.

Abneigung des Dichters selbst gegen den Islām ergeben musste. Und Abneigung gegen die Araber, wiewohl immerhin vom Standpunct der Rechtgläubigkeit bedenklich, fand sich bei vielen Persern, und zwar auch bei gut muslimischen. M. 1293 stellt Firdausī vier Religionen: die persische, jüdische, griechische (christliche) und die arabische (den Islām) dar, wie sie sich um die Menschheit reissen und spricht nur in wenigen Worten den Vorrang des Islām's aus. Man sieht, dass ihm der Streit um die Religion selbst keine Freude macht. M. 1763, 6 ff. sagt er, der König müsse die Religion haben; die Religionsverschiedenheit der Unterthanen sei nicht so schlimm; von blossen Worten gehe die Welt nicht zu Grunde; man solle seine Herzensmeinung offen aussprechen. Den Freundschaftsbund zwischen dem götzendienerischen indischen König und dem gottverehrenden persischen betrachtet er mit Sympathie (M. 1577 Mitte). Dass er in Alexanders Person das Christentum günstig behandelt, erwähnte ich schon oben S. 32. Auf alle Fälle finden wir bei ihm keine Spur von Fanatismus.

Freilich enthalten einige Stellen ungünstige Urteile über das Christentum; diese sind aber nicht im muslimischen Sinne gefasst, sondern sind Reflexe pārsischer Polemik in den letzten Quellen, zum Teil noch mit Hinblick auf das Iran feindliche Reich der christlichen Römer. Sogar vom islāmischen Standpunct aus ist ein Ausspruch wie »der betrügerische Christus ist getödtet worden, als er sein Haupt von der Religion abwandte« (M. 1653, 8) absolut verwerflich. Anders ist es, wenn der Perser dem Kaiser vorhält, dass die Christen das Gebot ihres Meisters nicht beachten, dem, der einen auf die eine Backe schlage, auch die andre hinzuhalten (Math. 5, 39; Luc. 6, 29), dass sie statt der Enthaltsamkeit Christi in Üppigkeit lebten und den von den Juden Gekreuzigten als Sohn Gottes verehrten (M. 1922 f.). Dass Christus wirklich gekreuzigt sei, ist wieder gegen die Lehre des Korāns. Gegen die Gottheit Christi wird noch polemisirt M. 1997. 2037; in diesem Puncte stimmten einmal Zoroastrier und Muslim überein, und sicher schloss sich ihnen Firdausī hier von ganzem Herzen an. — Die Entscheidung König Hormizd's, der gegen den Eifer der Priester Duldung der Juden und Christen für nötig erklärt[1], wird ohne Weiteres mitgeteilt (M. 1726, 7 ff.). Über die Juden kommen mehrfach missachtende Urteile vor. — Über die indische Religion findet sich eine ungünstige Darlegung (M. 1923).

Firdausī's Aussprüche über die andern Religionen hängen also stark von den letzten Quellen ab, aber so viel bleibt sicher: ein recht überzeugter Muslim hätte sich mehrfach ganz anders ausgedrückt. Und doch tritt Firdausī in andern Stellen entschieden als Muslim auf. Freilich die vielen z. B. in der Leidner Handschrift, zum Teil an recht unpassenden Orten, stehenden Verse, welche über Muḥammed, und auch wohl über seine Genossen, 1000 Segen aussprechen,[2] sind sicher von späterer Herkunft. Ebenso ist das ganze Capitel von Kisrā's Traum über Muḥammed's Erscheinen (M. 1789 f.) unecht; es fehlt wie bei MOHL so in den drei mir vorliegenden Handschriften. M. 1764, 5 sagt im Grunde nur, dass Maḥmūd der Vorkämpfer des Islāms sei.[3] Und für das ganze Compendium islāmischer Dogmatik in dem Briefe des Sa'd (M. 2069 f.) brauchte am Ende Firdausī nicht aufzukommen. Dagegen giebt namentlich das eine Capitel der Einleitung 6 f. ein Bekenntnis des Dichters

[1] S. meine Ṭabarī-Übersetzung 268. — [2] Da heisst es öfters:
hazārān durōd ūhazārān salām
zimā bar Muḥammād ʿalaihi 'ssalām.
»Tausendfach Segen und tausendfach Heil von uns über Muḥammed, über ihn das Heil!« — [3] Dass der Vers echt ist, scheint mir sicher, obwohl er in meinen Codices fehlt, die dies alles zum Teil ganz anders haben.

zu Muḥammed, dessen Echtheit nicht anzufechten ist, und danach können auch Verse wie M. 1421, 9 (in allen mir zur Verfügung stehenden Texten) echt sein. Noch mehr bietet natürlich in der Hinsicht die Einleitung zu Yūsuf u Zalīchā. Man muss aber bedenken, dass ohne ein solches Bekenntnis der Dichter des Abfalls vom Islām dringend verdächtig geworden wäre und sich gradezu der Todesstrafe ausgesetzt hätte. Und ich halte es auch gar nicht für ausgeschlossen, dass er sich selbst in einer, wenn auch schwerlich der correcten Dogmatik genügenden, Weise mit dem Glauben an Muḥammed's göttliche Sendung abgefunden hatte. Und für ʾAlī scheint Firdausī wirkliche Verehrung gefühlt zu haben; vgl. namentlich die Verse in der Einleitung 7, welche schon ʾArūḍī im Wesentlichen so las wie wir, und verschiedenes in der Satire. Da unter Maḥmūd jeder Schiitismus verdächtig war, so ist die Äusserung solcher Gesinnung bei Firdausī sicher nicht durch äussere Gründe bedingt; die Echtheit dieser Verse steht also fest, zumal auch unter der Herrschaft der ebenfalls streng sunnitischen Seldschuken keine besondere Veranlassung zur Einschiebung schiitischer Stellen war. Es ist auch gar nicht unwahrscheinlich, dass die Tradition recht hat, wenn sie in Firdausī's schiitischen Neigungen einen Grund zu seiner Missliebigkeit beim Sultan sieht. Als er Yūsuf u Zalīchā herausgab, hatte er schon eher Veranlassung, sich schiitisch zu äussern, denn die Buiden, obwohl die Beschützer und Herren des sunnitischen Chalifen, waren Schiiten.[1] Nun mag man fragen, wie es möglich ist, dass ein begeisterter Verehrer des iranischen Altertums, ein Feind der Araber, ein milder Beurteiler fremder Religionen und doch höchstens lauer Muslim dem Schwiegersohn des Propheten die hohe Ehrerbietung zollen konnte, die sich bei seinen Anhängern stufenweise bis zur Vergötterung gesteigert hat. Ja, hier stehn wir vor einer Erscheinung, wie sie sich auf religiösem Gebiet mehrfach zeigt. Grade bei hervorragenden Persern finden wir ähnliches. Auch Firdausī's Zeitgenosse Bīrūnī, kein Poet, sondern ein scharfdenkender und beobachtender Gelehrter, fühlt sich durchaus als Iranier, liebt die Araber nicht, hat aber schiitische Neigungen. Die Schīʾa ist allerdings erst mehrere Jahrhunderte später Nationalreligion Persiens geworden, aber diese Entwicklung beginnt schon weit früher.[2]

Dass nun aber Firdausī auch die Verse 6, 97—100 gemacht habe, worin nach correct sunnitischer Lehre Abū Bekr als vorzüglichster der Gefährten Muḥammed's aufgeführt wird, danach ʾOmar, danach ʾOthmān und ausdrücklich erst an vierter Stelle ʾAlī,[3] ist nicht denkbar. Man könnte allerdings meinen, hier sei wieder eine notgedrungene Concession an das Bekenntnis des Sultans und in der Ausführlichkeit, womit darauf ʾAlī's gedacht wird, zeigte sich dann die wahre Meinung des Dichters. Aber jene Verse sind nur das ungeschickte Einschiebsel eines Sunniten. Sie stören durchaus den Zusammenhang. V. 96 leitet einen Ausspruch Muḥammed's ein; dieser erfolgt dann v. 101 in den Worten einer echt schiitischen Tradition, die auch in der Satire wiederholt wird, während 97—100 von den drei ersten Chalifen erzählen! So heisst es denn auch in der Einleitung zur Alexandergeschichte:[4]

»Das Haupt der Schaar der Gefährten war ʾAlī, den der Prophet den ihm nahe stehenden ʾAli (*ʾAlī ī walī*) nannte«.

»Alle (Gefährten) waren rein und gottesfürchtig, (aber) seine (ʾAlī's) Worte[5] gehn über alle Zahl hinaus«.

---

1 Die den strengen Sunniten anstössigen Verse in diesem Gedicht werden in einigen Handschriften durch correct sunnitische ersetzt. — 2 Saʾdī war jedoch Sunnit. — 3 In der Petersburger Handschrift ist hier durch Ausradiren und Abändern alles schiitisch gemacht, aber sicher nach Willkür, nicht auf Grund alter Textüberlieferung. — 4 LANDAUER 1809, 7 f. Bei MACAN fehlt das ganze Capitel, das doch gewiss echt ist. — 5 Bequemer wäre die Lesart des Leidner Codex *ṣifathāi* »seine Eigenschaften«.

Dagegen heisst ʾOmar M. 2061, 17 »das Haupt der Araber, durch dessen Schwert der Tag zur Nacht wurde«. Das ist freilich mehr der Standpunct des iranischen Patrioten als des Schiiten. Der folgende Vers, der den ʾOmar preist, ist gewiss unecht.[1] Aber das kurze Lob, das dort den Gefährten Muḥammed's insgemein gespendet wird, genügt wohl, um zu zeigen, dass Firdausī keiner der schiitischen Extremen (*γulāt*) war;[2] das hätte zu seiner ganzen Art auch wenig gepasst.

Denkbar ist, dass der Dichter, der kein consequenter Denker und kein stahlharter Geist war wie Abul ʾAlā alMaʾarrī, sich mit den Jahren wirklich mehr dem Islām zuwandte, der damals eben die Religion war. Preist er ja oft den Weingenuss und ermahnt sich doch an einigen Stellen selbst, für diesen Genuss Busse zu thun und sich aufs Jenseits vorzubereiten. Jedenfalls können wir uns aber, das wiederhole ich, des Glaubens getrösten, dass er nie ein Eiferer für eine officielle Kirche gewesen ist.[3] Von der theologischen Scholastik war er nach allen Zeichen so gut wie unberührt.

§ 26. Der iranische Patriotismus unsers Dichters konnte nur rein ideal sein. Es war die Begeisterung für eine Nationalität, deren staatliche Einheit und Grösse längst dahin geschwunden war.[4] Während das iranische Nationalgefühl grade der Chorāsāner noch bei der Vernichtung der Omaiyaden und wieder bei der Besiegung des Amīn durch Māmūn eine Macht gewesen war, konnte zu Firdausī's Zeit von wirklich politischer Bedeutung solcher Gesinnung nicht mehr die Rede sein. Aber bedeutungslos war sie doch nicht. Sie hat erst die neupersische Litteratur zu kräftigem Leben gefördert. Natürlich war die ganze Überlieferung über die alte persische Geschichte und namentlich auch das prosaische Grundwerk, nach dem Firdausī arbeitete, von dieser Gesinnung beseelt, allein er gab ihr den schönsten und lebendigsten Ausdruck. Der Gegensatz gegen die Türken bildet das Hauptmotiv der Kämpfe in seinem Gedicht. Er hat es gewiss nicht mit Freuden gesehn, dass jetzt ein Türke sein Heimatland beherrschte.[5]

§ 27. Wir haben schon erwähnt, dass Firdausī durchweg aus schriftlichen Quellen schöpft. Das wäre für den Hauptinhalt schon durch die Übereinstimmung mit den ältern arabischen Berichten gesichert, die freilich weit kürzer sind. Diese Übereinstimmung erstreckt sich oft auf die Folge der Abschnitte, auch wo diese gar nicht durch den Inhalt geboten ist. Dass die Aufzählung der Arsaciden und der Sāsāniden, ja die Hauptsachen, die von Letzteren erzählt werden, aus Büchern oder einem Buche stammen, versteht sich von selbst. Nun berichtet aber, wie gesagt, die Tradition, dass Firdausī's Hauptquelle ein prosaisches Königsbuch gewesen sei. Und dazu sagt er

---

[1] Jedoch mit Unrecht lässt MOHL wie diesen, so auch den vorhergehenden weg. Die Leidner und die Strassburger Handschriften haben beide. — [2] Nāṣiri Chosrau redet in einem Gedichte, worin er sich als Schiiten bekennt (Divan [ed. Tebrīz] 38), doch noch von »ʾOmarischer Gerechtigkeit«. Erst als er unter die Extremen geraten und Ismaelit geworden ist, verweist er die Anhänger ʾOmar's vor den Richterstuhl Gottes am jüngsten Tage (eb. 241). — [3] Höchst erfreulich contrastirt die religiöse Milde des Schahnahme gegen den finsteren Glaubenshass, der so viele islāmische und christliche Erzeugnisse durchweht und das Rolandslied so eminent »christlich« macht (*Païen unt tort, e chrestien unt dreit!* v. 1015 GAUTIER). Anders ist es wieder mit dem unbewussten Heidentum der Nibelungen. — [4] In den besten Zeiten der Sefevī's war nicht bloss die Einheit, sondern auch die Grösse Iran's, wenn auch in geminderter Ausdehnung, wieder erreicht; jetzt ist nur noch die Einheit übrig, und zwar bei weiter gemindertem Gebiet. — [5] Recht kühl scheint in dieser Hinsicht der wenig spätere Asadī zu denken. Bei ihm rühmt sich die türkische Waffe, der Bogen, gegenüber der Lanze: »und wenn du der Schmuck der Araber bist, so gehört jetzt die Welt den Türken« (Verhh. d. Berliner Or.-Congr. 2, 1, 92, 4). Dagegen vergleicht Nāṣiri Chosrau die Türken mit Hunden (Divan 233).

selbst wiederholt, dass er seine Darstellung aus »dem Buche des Altertums« nehme, dass er das alte Buch in Verse gebracht habe u. dgl. m. So 8 ff. 871, 18. 1273, 32. 1554, 1016. M. 1774 u. s. w. Man könnte nun meinen, er habe eine ganze Anzahl von Vorlagen benutzt, da er öfter so spricht, als hätte er für dies oder jenes Stück eine besondere Quelle, z. B. wenn er sagt, nachdem er erzählt hat, Kisrā's Vermächtnis sei aufgeschrieben und dem Mōbadh übergeben worden:

»Ich bringe dies Vermächtnis Nōschīrvān's in Verse« (M. 1786).

Aber schon der grosse Zusammenhang beweist, dass die Hauptsachen aus einem fortlaufenden Werke sind, und das besagt auch der Ausdruck »dies Buch«, »das Buch der Chosroen« (M. 1364 ult. u. s. w.). Ganz sicher ist mir nur, dass die Geschichte von Bēzhan und Manēzhe (Manīzhe?) erst von ihm in das Königsbuch aufgenommen ist. Grade für diese romantische Erzählung, die man am ersten geneigt sein möchte als eine mündlich überlieferte Sage anzusehn, beruft er sich auf das Buch, das ihm das Mädchen vorgelesen habe (1066, 26. 1067, 36), und sagt, er habe gleich vorgehabt, dieses in Verse zu bringen (1076, 34). Vielleicht sind jedoch z. B. auch einige kleinere Weisheitschriften von ihm selbst erst in die Geschichte Chosrau's hineingearbeitet.[1] Wie wenig er sich aber entschliessen konnte, eine in seiner Hauptquelle enthaltene Geschichte zu unterdrücken, zeigt das Abenteuer Rustam's mit dem Dēv Akvān.[2] Er meint, dieses sehe ganz unverständig aus, giebt es aber doch und sucht es durch eine allegorische Erklärung zu retten.[3] Wie schon bemerkt, ist es täuschender Schein, wenn er hier und da so spricht, als erzähle er nach mündlicher Mitteilung eines Dihkān's und ähnlich. Wenn es 131, 46 heisst, er versificire »nach dem, was die Vorzeit gesagt hat«, so ist das nichts anderes, als wenn sonst steht »nach dem Buche der Vorzeit«. Im folgenden Verse redet er den Leser wie einen Hörer an: »O Sohn, leih mir das Ohr«; das ist wesentlich derselbe Fall.

§ 28. Das ganze Schahname giebt also eine zusammenhängende Geschichte des iranischen Reichs vom Uranfang an bis zum Untergang durch die Araber. Sie zerfällt in 50 Regierungen von sehr ungleicher Dauer. Die auch sehr ungleiche Grösse der je einer Regierung gewidmeten Abschnitte entspricht durchaus nicht dieser Dauer. Die Arsaciden, von denen so gut wie nichts überliefert war, werden als eine einzige Regierung gerechnet und ganz kurz abgefertigt. Dass diese Zahl 50 nicht zufällig herauskommt, sehn wir deutlich aus M. 1587, 7, wo es für »alle Könige von Iran« heisst: »die 50 Könige aus dem Kayanischen Geschlechte«. Die Form des Geschichtswerkes wahrt Firdausī sogar darin, dass er fast immer die Regierungsjahre der einzelnen Könige angiebt und auch sonst noch manches bringt, was besser in eine Chronik als in ein Gedicht passte. Aber das war kaum zu vermeiden, wenn der Zweck erreicht werden sollte, in dem grossen Werke die ganze nationale Überlieferung darzustellen.

Die Erzählung beginnt somit, nach der Einleitung des Dichters, mit den Urkönigen, die schon in den früheren Bearbeitungen aus anthropogonischen oder gar kosmogonischen Gestalten zu menschlichen Wesen geworden waren.

---

1 Ein besonderes Verdienst Mohl's ist es, dass er mit Energie darauf hingewiesen hat, dass der Dichter durchaus schriftlichen Quellen folgte. Ehe die arabischen Texte vorlagen, war das nicht so leicht zu erkennen wie jetzt. — 2 Über diese für uns ganz besonders interessante Geschichte s. oben S. 10. — 3 Auf die allegorische Erklärung für Dinge in seinem Buche, die wie Lügen aussähen, verweist er schon in der Einleitung. Die Stelle im Akvān-Abenteuer zeigt, dass ihm das nicht eine blosse Ausflucht war. Glücklicherweise macht er aber von dieser Art, die alten Erzählungen zu retten, practisch nirgends Gebrauch.

In ihrer Regierung wird in naiver Weise die rasche Entwicklung der Menschheit zur Cultur dargestellt. Rechtes Leben gewinnt das Gedicht erst mit Dschamschēdh und besonders mit dem teuflischen Dahhāk, dessen Sturz durch den Schmied Kāve und Firēdhūn zu seinen glänzendsten Stücken gehört. Die Verteilung der Erde unter die drei Söhne Firēdhūn's führt zur Ermordung des einen von ihnen, Ēradsch durch seine beiden Brüder Tūr und Salm, und damit beginnt die Blutfeindschaft zwischen Iran (Ērān) und Tūrān. Zunächst rächt Manōtschihr[1] den Tod seines Vaters Ēradsch. Unter Manōtschihr's Regierung tritt Sām hervor. In seine Zeit fallen die abenteuerliche Jugendgeschichte von Sām's Sohn Zāl, die prächtige Episode von dessen Liebe zu Rōdhābe, die Geburt und die ersten Thaten Rustam's. Die Ermordung des in Gefangenschaft geratenen Nōdhar, Nachfolgers des Manōtschihr, durch den tūrānischen König Afrāsiyāb entfacht wieder den Krieg mit Tūrān; er zieht sich, freilich mehrmals auf längere Zeit unterbrochen, durch die Regierung der fünf folgenden Könige, also durch mehr als drei Jahrhunderte hin. Ein feiner Zug ist es, dass Rustam gleich in der ersten grossen Schlacht den Afrāsiyāb beim Gürtel packt und somit den grossen Krieg rasch zu Ende gebracht hätte, wenn nicht der Gürtel gerissen und der feindliche König so entkommen wäre. Unter den unverständigen Kāōs fallen die grossartigsten Heldenthaten Rustam's und auch der tragische Zusammenstoss mit seinem Sohn Suhrāb. Afrāsiyāb tötet den Siyāvusch, der sich wegen Misshelligkeiten mit seinem Vater Kāōs zu ihm geflüchtet und dem er seine Tochter zur Ehe gegeben hatte; diese That macht den Krieg unversöhnlich. »Rache für Siyāvusch« heisst jetzt die Parole. In diesem Krieg mit mehreren, nicht immer glänzend verlaufenden, Feldzügen und zum Teil äusserst weiten, abenteuerlichen Fahrten tritt Rustam im Ganzen zurück. Kai Chosrau, Sohn des Siyāwusch, der mit vieler Mühe aus Tūrān geholt worden war, beendet den Krieg siegreich, und Afrāsiyāb flüchtet sich in die Einsamkeit, wird aber entdeckt und getötet. Vorher spielt die Liebesgeschichte von Bēzhan und Manēzhe. Kai Chosrau wird entrückt, mehrere seiner Paladine werden vom Schnee bedeckt. Hier ist ein starker Einschnitt in der Erzählung; nur der Schluss von Rustam's Geschichte gehört noch in den Kreis der früheren Heroen. Bei Lohrāsp, mit dem eine Nebenlinie auf den Thron kommt, hören wir fast nur von den Abenteuern seines Sohnes Guschtāsp; darunter die Liebesgeschichte mit der Kaisertochter.[2] Unter Guschtāsp selbst bringt Zoroaster seine neue Religion; infolge dessen entbrennt wieder ein Krieg mit den Türken unter Ardschāsp. Vorkämpfer der Religion ist Guschtāsp's Sohn Isfandiyār, der den Krieg zu Ende führt, nachdem er wunderbare Thaten vollbracht hat. Vom Vater, der ihm den Thron versprochen, immer hingehalten, wird er zuletzt in den Kampf mit Rustam geschickt und von diesem mit Hülfe einer zauberischen Macht getötet. Auch Rustam selbst fällt bald darauf. Die beiden folgenden Könige sind noch mythisch. Mit Dārāb und Dārā[3] gehn wir auf Alexander über, dessen Geschichte auf den sog. Pseudokallisthenes begründet ist. Von den Arsaciden wird nur ganz wenig gesagt. Von Ardaschīr an folgt die Erzählung in den Hauptzügen der Geschichte, aber freilich giebt sie noch viel romantisches und anecdotenhaftes. Selbst mythische Züge fehlen nicht ganz. Ausführlicher redet der Dichter von einigen Sāsāniden wie Ardaschīr I, Schāpūr I, Kavādh I, Chosrau II, ganz besonders aber von Bahrām V Gōr, dem etwas fabelhaft gewordenen Lieblingshelden der Dichtung, und Chosrau I

[1] So richtig die Überlieferung der Pārsen. Gewöhnlich spricht man jetzt *Minutschihr*. — [2] S. oben S. 4 f. — [3] Die Verteilung dieser beiden Formen desselben Namens (= Darius) auf die Beiden ist willkürlich.

(Kisrā), dem Ideal königlicher Weisheit. Der Aufstand des Bahrām Tschōbīn und die sich daran knüpfenden Kämpfe werden ausführlich berichtet, ebenso der Sturz Chosrau's II und die Erhebung seines Sohnes Schērōi. Der Untergang des Reiches wird in der einen Schlacht von Qādisīya concentrirt, wo das Gedicht den Feldherrn der Iranier Rustam durch den Pfeilschuss des arabischen Heerführers Sa'd selbst fallen lässt. Darauf werden nur noch die Schicksale des flüchtigen letzten Königs, Yazdegird's III, bis zu seinem traurigen Tode erzählt. Ein kurzes Schlusscapitel beendet das Gedicht.

§ 29. Schon diese kurze Übersicht deutet an, dass die verschiedenen Stücke des gewaltigen Gedichts zum Teil nur sehr lose mit einander verbunden sind. Das zeigt sich auch äusserlich an den oft wiederkehrenden Übergangsworten: »Die Erzählung von dem und dem ist nun zu Ende; jetzt wollen wir von dem und dem berichten«. So könnten ganze grosse Abschnitte fehlen, ohne dass man eine Lücke merken würde. Der Dichter war eben, das muss man immer wiederholen, an seine Vorlage gebunden. Diese brachte es auch mit sich, dass verschiedene Teile recht verschiedenen Character haben. Die Geschichte Alexander's ist zwar ganz märchenhaft, unterscheidet sich aber doch in ihrer Art stark von der echt iranischen Heroengeschichte unter den alten Königen. Noch deutlicher tritt der Unterschied bei den Sāsāniden hervor, obwohl es auch in dem ihnen gewidmeten Teile nicht an kleineren und selbst grösseren Abschnitten fehlt, die der Weise der Heroengeschichte folgen. Im Allgemeinen bietet die Sāsānidische Zeit, die über ein Drittel des Ganzen einnimmt, nicht das poetische Interesse wie die Heroenzeit. Der Mangel eingehender Nachrichten über die meisten Könige ward schon in der Vorlage, wie in deren Quellen[1], durch lehrhafte Reden verdeckt, und diese werden von Firdausī gern weiter ausgeführt. So schon bei Ardaschīr, wo diese Stücke einen merkwürdigen Gegensatz zu der märchenhaften Geschichte bilden. Die Reden enthalten im Einzelnen viel treffliches, aber das Übermass wirkt ermüdend. Auf die Überladung mit belehrendem Stoff habe ich schon oben hingewiesen. Die leidlich historischen Berichte können uns zum grossen Teil auch nicht poetisch erwärmen. Der Überlieferung fehlten hier grössere in sich geschlossene, episch gehaltene Cyclen: nur ein solcher ist vorhanden in dem historischen Roman von Bahrām Tschōbīn. Die Abenteuer dieses Mannes sind denn auch im Schahname durchaus poetisch dargestellt. Die Grundzüge weichen von der uns ziemlich genau bekannten Geschichte des Usurpators, die in Wirklichkeit wie ein Roman verlaufen ist, gar nicht sehr weit ab, und doch haben wir hier eine Heroengestalt, die in die Zeit des Kai Chosrau passen würde. Bahrām schlägt allein grosse Heere, trifft mit seinem Meisterschuss den König Sāve, und die Überwindung des Kappī-Löwen[2] reiht sich an die Kämpfe Rustam's und Isfandiyār's mit Drachen und andern Ungetümen. Und auch in seinem Denken und Streben wird er als echt tragischer Held geschildert, der, gross und gewaltig, sich überhebt und infolge dessen fallen muss. Von bedeutendem Interesse ist ferner der Bericht über die Empörung des Anōschazādh wider seinen Vater Kisrā, namentlich der ergreifende, aber versöhnende Schluss. Grossen Eindruck muss auf den aufmerksamen Leser auch die Geschichte des letzten Yazdegird machen, über der ein melancholischer Hauch liegt. Unter den zahlreichen Anecdoten von Bahrām Gōr sind einige sehr gut erzählt. Der Unterschied dieses letzten Teils von den früheren darf also auch nicht übertrieben und er nicht wie eine blosse Reimchronik dargestellt werden.

[1] Das erweist wieder die Übereinstimmung Firdausī's mit den Arabern in diesem Puncte; der Wortlaut der Reden pflegt dabei aber sehr verschieden zu sein. [2] »Affenlöwen«?

Eine gewisse Einheit des ganzen Gedichts ist doch vorhanden: es giebt die Geschichte des iranischen Reichs von seinem Ursprung bis zu seiner Zertrümmerung so, wie sie sich in der Anschauung der Nation gestaltet hatte. Freilich ist bei dieser Gestaltung auch gelehrte Arbeit sehr stark thätig gewesen, freilich ist der ganze Abschnitt von Alexander fremden Ursprungs, aber doch muss das Schahname im vollen Sinne als das iranische Nationalepos bezeichnet werden, eben weil es die poetische Vollendung der ganzen nationalen Überlieferung bildet.

§ 30. Wie in den epischen Kreisen anderer Völker, haben auch im iranischen einige Stoffe so verschiedene Gestalten gewonnen, dass die spätere Zusammenfassung sie wirklich als verschieden angesehn und neben einander bewahrt hat. Dazu kommt, dass einige Stücke schon früh mit Absicht nachgeahmt worden sind; auch solche Nachahmungen sind uns im Schahname neben den Urbildern erhalten. Im Einzelnen können wir nicht immer entscheiden, was naive Variante der Sage, was wirkliche Nachbildung ist. In kleinen Zügen hat auch wohl der Dichter sich selbst oder seiner Vorlage nachgeahmt; es handelt sich hier zum Teil nur um ganz nebensächliche Dinge.[1] — Schon MAÇAN (Vorrede XXXVIII) hat erkannt, dass der Zug Isfandiyār's nach Tūrān eine Nachbildung der Fahrt Rustam's nach Māzandarān ist. SPIEGEL (Eran. Alterth.; ZDMG 45, 201) hat dies eingehender behandelt und nachgewiesen, dass es den Priestern darauf ankam, den Vorkämpfer des Glaubens Isfandiyār über Rustam zu erheben, der ihnen ein Ungläubiger war. Isfandiyār's Thaten auf seinem Wege müssen daher im Einzelnen noch grossartiger sein als die Rustam's.[2] Isfandiyār nimmt auch die Burg Rōīndiz in ähnlicher Weise durch List ein, indem er sich als Kaufmann verstellt, wie der jugendliche Rustam den Sipand-Berg. Um Bēzhan zu befreien, führt sich Rustam bei Afrāsiyāb ebenfalls als Kaufmann ein. Der Sipand-Berg ist wohl identisch mit dem Sipadhkōh oder Kōhi Sipadh, wo Kai Chosrau's Bruder sitzt[3] (792). Ferner entsetzt Isfandiyār den auf einem Berge belagerten Guschtāsp so wie Rustam den Tōs. — Der Zug des Kāōs nach dem rätselhaften Hāmāvarān,[4] seine Gefangenschaft dort und seine Befreiung durch Rustam ist, wie wiederum schon Spiegel gesehn hat (Eran. Altert. 1, 594), eine Verdopplung der ganz ähnlichen Begebenheiten seines Zuges nach Māzandarān und seiner dortigen Schicksale. — Der grosse Feldzug des Kai Chosrau gegen Afrāsiyāb mit seinen geographischen Ungeheuerlichkeiten zerfällt in zwei Teile, die im Grunde dasselbe ergeben. Eie Einnahme von Kangi bihischt beendet die erste Hälfte, die von Kangdiz die zweite; beide Festen sind aber gewiss identisch. —

---

1 Auch bei Homer finden sich bekanntlich Dubletten sehr verschiedener Art. Wir haben da zunächst ganz alte Varianten des Stoffes: Kirke, Kalypso; Kyklopen, Lästrygonen. Die Weissagung der Kirke (Od. 12, 127 ff.) sind zum grossen Teil dieselben wie die des Tiresias (11, 106 ff.); die Reise zum Hades wäre daher nach der jetzigen Gestalt des Gedichts ziemlich überflüssig gewesen. (Etwas anders fasst dies ROHDE, Psyche 46). Das Augurium des Adlers mit der Gans (Od. 15, 160 ff.) wiederholt sich sehr hübsch in dem Traum Penelope's (Od. 19, 535 ff.). Anders steht es mit dem ziemlich wörtlich gleichen Einspruch einer Göttin gegen die Rettung Sarpedon's und Hektor's vom Tode (Il. 16, 440 ff. 18, 177 ff.); denn dieser kann bei Hektor nur ein später Zusatz sein, da Zeus erst nachher durch die Wage feststellt, dass Hektor fallen muss, mithin nicht schon vorher auf Athene's Drängen dessen Tod zugestanden haben kann. — 2 Wie die Thaten Elisa's die Elia's übertreffen, denen sie doch nachgebildet sind. — 3 Und mit dem Spentadāta-Berg des Avestā. — 4 Ich möchte darin חמיר, Ὁμηρῖται erkennen, von den Arabern *Himyar* gesprochen. Man braucht darum nicht notwendig anzunehmen, dass die Sage erst später als 570, nach der Eroberung des Himyarenlandes durch die Perser, entstanden sei, denn ähnliche Pläne können schon früher gemacht sein, und, wie wir aus Prokop ersehn, umfasste die diplomatische Action in dem grossen Kampf zwischen Persien und Ostrom dies Land schon längst mit.

Auch die beiden erfolglosen Kriegszüge des Tōs beruhen auf einer Verdopplung. Auf beiden geraten die Iranier durch Schnee in Not. Beim zweiten wird dieser durch einen türkischen Zauberer hervorgerufen; das ist gewiss das Ursprüngliche. Vielleicht sind schon ziemlich früh zwei vollständige Berichte von dem Krieg wider Afrāsiyāb zusammengesetzt worden, weil man wegen der Abweichungen in den Einzelheiten nicht merkte, dass beide dasselbe erzählten. — Wenn Suhrāb sich durch dieselbe Probe ein Streitross auswählt wie Rustam (444 und 287),[1] so ist das allerdings beabsichtigt; Suhrāb's Pferd ist ja auch ein Kind des Pferdes seines Vaters. Sehr alt braucht dieser Zug nicht zu sein; doch möchte ich kaum erst Firdausī für diese Wiederholung verantwortlich machen. Bahman sucht den Rustam durch einen herabrollenden Felsblock zu töten (1650) wie den Firēdhūn seine Brüder (50 f.); jener hält den Stein durch seine Körperkraft auf, dieser durch Zauber.[2] Eine Verdopplung haben wir in der Anecdote von Bahrām Gōr mit dem jüdischen Geizhals (M. 1494 ff.) und der von demselben König mit dem filzigen Farschēdhvard (M. 1530 ff.) — Eine Variante der Sage wird darin liegen, wenn Afrāsiyāb durch Hūm aus der Höhle (1389) und durch einen geheimnisvollen Unbekannten aus dem See Tschētschast gezogen wird (1394).[3] — Sāsān, Sohn des Bahman, zieht sich, als seine Schwester Humāi zur Herrscherin bestimmt wird, nach Nēschāpūr zurück; sein Sohn, der wieder Sāsān heisst, wird Hirt des dortigen Königs (1756 f.). Dann entflieht Sāsān, ein Sohn Dārā's, vor Alexander nach Indien; durch vier Generationen sind die Abkömmlinge, die alle Sāsān heissen, Hirten. Der letzte kommt zu Pābak, heiratet dessen Tochter und wird so der Ahne des Königshauses.[4] Natürlich ist auch der Sohn des Bahman als Stammvater der Sāsāniden gedacht; die beiden Versionen schliessen im Grunde einander aus. — Der König von Indien schickt an Kisrā das Schachspiel; löse er das Geheimnis, so bekomme er grossen Tribut u. s. w. Buzurgmihr löst es (M. 1719 ff.). Ganz dasselbe geschieht mit der geheimnisvollen Schachtel, die der Kaiser sendet (M. 1705 ff.) — Eine historische, freilich wunderbar ausgeschmückte, Thatsache wird uns zweimal erzählt: die Gründung der Stadt Zēbi Chosrau, wo die römischen Gefangenen angesiedelt werden und alles wie in ihrer Heimat wiederfinden (M. 1644), ist gleich der Erbauung von Sūris[t]ān, wo dasselbe geschieht (M. 1650).[5] — In letzter Instanz sind wohl auch die Drachenkämpfe identisch, die Sām (196. 1668), Rustam (339 ff.), Guschtāsp (1474 ff.), Isfandiyār (1591 ff.), Ardaschīr (M. 1386 ff.) und Bahrām Gōr (M. 1513) ausfechten: Reflexe des alten Naturmythus, der auf verschiedene mythische und historische Helden übertragen ist.

Wiederholung in nebensächlichen Zügen kommt wohl noch manchmal vor; vgl. z. B. die Auffindung des Kai Qobādh durch Rustam (293) mit der des Kai Chosrau durch Gēv (717 f.). In den Weisheits- und Rätselreden sind allerlei Dubletten.

Von besonderer Art ist der doppelte Bericht über die Einführung des

[1] Ebenso erprobt der russische Held Tschurilo sein Pferd (STERN, a. a. O. 89 f.). Aber dieser Zug stammt, wenn auch nur durch mündliche Überlieferung, aus dem Schahname, wie so manches in den Liedern von Wladimir's Heldenkreis den Orientalen entlehnt ist. — [2] Beide Fälle haben auch das gemein, dass sie auf die weiteren Ereignisse keinen Einfluss haben und nachher ganz ignorirt werden. — [3] Dass Hūm (Haōma) den Afrāsiyāb (Frañrasyan) aus dem See zieht und zu Chosrau (Husravah) bringt, hat schon das Avestā (Yascht 9, 18. 17, 38; DARMESTETER's englische Übersetzung 2, 114. 278). — [4] Die letztere Gestalt im Kārnāmak 36, wo aber der Stammvater Sāsān mit kurdischen Hirten entflieht. Das passt besser für die Situation, aber das ferne Indien schien wohl geeigneter als Zuflucht vor Alexander. — [5] Es handelt sich natürlich um das von Chosrau erbaute und mit Gefangenen aus römischem Gebiet besiedelte Neu-Antiochia unweit Ktesiphon.

Schachspiels. Wie MOHL (Vorrede 6, V) erkannt hat, bezieht sich die eine (die aus dem noch erhaltenen Pahlavī-Buche stammt) auf die uns geläufige Art des Spiels mit 32 Steinen und 64 Feldern, die andere (1726 ff.) auf die mit 40 Steinen und 100 Feldern. Trotzdem stört die zweite Erzählung, die vielleicht erst unser Dichter aufgenommen hat, die andre.

§ 31. In dem hier Aufgeführten fehlt es für den, der schärfer zusieht, als es für den Genuss eines Gedichts nötig ist, schon nicht an verborgenen Widersprüchen. In dem gewaltigen Stoff, der allmählich aus vielen, zum Teil heterogenen Quellen zusammengekommen ist, sind aber selbst bei der Bearbeitung durch den Dichter auch noch ganz deutliche Widersprüche in Thatsachen und Auffassung geblieben. Besonders interessant ist folgender Fall: Nach der Ermordung des Siyāvusch zieht Rustam, um Rache zu nehmen, nach Tūrān, erobert und verwüstet es völlig bis China hin, beherrscht es 7 Jahre lang und räumt es dann wieder ganz (703 ff.). Von der Wirkung dieser Ereignisse merken wir aber nicht das Geringste. Die folgenden, anfangs mit wechselndem Glück geführten grossen Kriege setzen voraus, dass Afrāsiyāb bis dahin unangefochten geherrscht habe und dass noch gar keine Rache genommen sei. Der iranische Prinz Chosrau war in Tūrān grade, als es in Händen Rustam's war, unter Afrāsiyāb's Herrschaft in aller Ruhe herangewachsen und konnte nachher von Gēv erst nach 7jährigem Suchen mit grosser Mühe aufgefunden werden. Die Räumung aber hatte keinen Sinn, wenn nachher die Eroberungszüge noch einmal nötig waren. Die Sache wird sich so verhalten: eine Version legte den ganzen Ruhm der Besiegung des Afrāsiyāb dem Rustam bei, machte diese aber in kurzen Worten ab; nun steht diese neben der (wahrscheinlich weit älteren) andern, welche die Rache erst durch lange Kriege erreichen lässt. Und auch diese Version enthält, wie wir eben gesehn haben, wieder Verdopplungen. — Dass der Sāsānide Ardaschīr II als Nachfolger seines Bruders Schāpūr II zur Regierung kam, stimmt auch in der gewöhnlichen Darstellung[1] nicht zu der Auffassung, dass aus Mangel an Thronberechtigten Letzterer als neugebornes Kind gekrönt worden sei. Im Schahname wird dieser Widerspruch noch gewaltig dadurch gesteigert, dass Ardaschīr ausdrücklich als jüngerer Bruder und gar kurz vor dem Tode Schāpūr's, der 70 und einige Jahre regiert, als junger Mann bezeichnet wird (M. 1455). Das ist allerdings eine Nachlässigkeit des Dichters. Widersprüche in der Beurteilung der Religionen haben wir oben gesehn (S. 33). Und in dem grossen, aus dem Roman stammenden Abschnitt ist Alexander der gottesfürchtige, von des Dichters Sympathie begleitete Held, während die echt nationale Überlieferung, die von Alexander nur weiss, dass er den Darius umgebracht und das Reich verwüstet hat, und ihn daher neben Ḍaḥḥāk und Afrāsiyāb stellt, auch hie und da im Schahname wiederklingt z. B. M. 1375, 4 f. Auch den nicht zu der Haupterzählung stimmenden Worten »als Dārā in der Schlacht getödtet ward« (M. 1365 v. 1), liegt diese Auffassung zu Grunde.

§ 32. Selbstverständlich kann das grosse Epos, auch abgesehn von den subjectiven Stellen, worin Firdausī über sich selbst oder hohe Zeitgenossen spricht, nicht das Jahrhundert verleugnen, in dem es entstanden ist, aber im Ganzen repräsentirt es, der Vorlage und deren Quellen entsprechend und durchaus seinem Stoff angemessen, die Zustände, zum grossen Teil auch die Anschauungen der Zeit des Sāsānidischen Reichs, der letzten iranischen Gesamtmonarchie. Zwischen den Verhältnissen der mythischen Vorzeit und denen der Sāsānidischen Periode zeigt das Gedicht keinen Unterschied. Ardaschīr und sein Haus sind die rechten Nachfolger des ersten Erdenkönigs

[1] S. meine Ṭabarī-Übersetzung S. 69.

Gayōmarth. Der strengste Legitimismus, der für die Zeit Firdausī's gar keine Bedeutung hat, unter den Sāsāniden aber allgemein herrschte, zeigt sich durch das ganze Gedicht. Wer nicht aus dem königlichen Geschlecht ist, also nicht »die königliche Majestät« hat, der kann gar nicht König werden; darum müssen die Usurpatoren Bahrām Tschōbīn und ʿGurāz (= Shahrbarāz) zu Grunde gehn. Das letzte, was das Schahname erzählt, ist die schreckliche Rache, welche den Verräter des unglücklichen Yazdegird und sein Haus trifft. Als Zāl erfährt, dass Luhrāsp aus königlichem Geschlecht ist, giebt er sofort seinen, vorher scharf ausgedrückten, Widerspruch gegen dessen Thronfolge auf (1433, 2996). Ungehorsamkeit gegen den König ist eine Todsünde, die Höllenstrafe nach sich zieht (242, 52. 1684, 3314 u. s. w.). Aber neben dem König stehn die Häupter des hohen Adels, die sich ebenfalls uralter Herkunft rühmen, ganz entsprechend der Stellung der grossen Häuser im Sāsānidenreich; zu des Dichters Zeiten bestand in Iran nichts derartiges mehr. Freilich sind diese Grossen im Schahname dem Könige fast durchgängig äusserst treu und fügsam, während sie sich den Sāsāniden manchmal ganz anders gezeigt haben. Aber schon die geschichtliche, unter königlichem Einfluss gestaltete Überlieferung verdeckt im Ganzen diese unerfreuliche Sache. Und auch bei Firdausī fehlt es nicht ganz an Stellen, wo die grossen Vasallen ihrem König die rauhe Seite zeigen. So wird Tōs, selbst ein Königssohn, nur mit Mühe gezwungen, sich der Anordnung des Kai Kāōs zu fügen, dass nach ihm Kai Chosrau den Thron besteige. Und namentlich kommt hier die Rede Rustam's an Kāōs in Betracht, worin sich Zorn, Trotz und Selbstgefühl mächtig ausdrücken, und sein entschlossenes Auftreten, das den thörichten Fürsten nötigt, klein beizugeben (466 ff.). Da wird es also auch im Sinne der Überlieferung und auf alle Fälle des Dichters mit dem unbedingten Gehorsam nicht so genau genommen. Auch die Siebenzahl der vornehmsten Geschlechter, auf die man im Sāsānidischen wie in den älteren iranischen Reichen hielt,[1] wird mehrfach im Schahname reflectirt, indem je 7 Helden zusammen sind z. B. 419, 585. 589. — Die Macht der Priester, die zu Zeiten unter den Sāsāniden sehr gross war, tritt dagegen im Schahname ganz zurück; das mag teils daher kommen, dass die Überlieferung eben eine königliche war, teils hat vielleicht der Dichter selbst hier einiges abgeändert. — Der ganze Hofprunk, der in dem Gedicht oft und gern geschildert wird, entspricht, wie es scheint, mehr dem der Sāsānidenzeit als der Maḥmūd's, bei dem es weniger förmlich hergegangen zu sein scheint. Das gewaltige, mit Behagen geschilderte Trinken der Könige und Helden, die wohl nie damit aufhören, bis sie völlig berauscht sind (vgl. 229, 1792. 437, 80. 464, 485. 474, 627. 598, 1384 f. u. s. w.),[2] hat aber sicher auch für die Zeit des Dichters gegolten; die Trunksucht der persischen Grossen[3] scheint sich immer ziemlich gleich geblieben und vom Islām nur wenig gezähmt worden zu sein.[4] Auch das im Schahname mehrfach vorkommende Zutrinken und Trinken »zum Angedenken« mag sich bis in Firdausī's Zeit erhalten haben. — Ein kleiner, aber characteristischer Zug ist, dass nach Sāsānischer Sitte[5] Prinzen als Statthalter Könige heissen und die Krone führen (530 f.). — Auf gute Herkunft (*nižāδ*) wird der grösste Wert gelegt, auch in den Sittensprüchen, im Gegensatz zu der Gegenwart des Dichters, wo zwar gewiss mancher ärmliche Dihkān seinen

[1] Ṭabarī-Übers. 437; GUTSCHMID, Kleine Schriften 3, 170. — [2] Auch der Katzenjammer fehlt nicht 464, 486. — [3] Herod. 1, 133. — [4] Eine noch grössere Rolle spielt das Trinken in den russischen epischen Liedern. Ob die unritterliche Roheit, die sich dabei zeigt, ursprünglich oder erst dadurch herbeigeführt ist, dass sie von den höheren Kreisen auf die untersten Schichten des Volks übergegangen sind, mögen Kenner entscheiden. — [5] Ṭabarī-Übers. S. 49.

Stammbaum in Ehren hielt, die emporgekommenen Machthaber aber sich höchstens eine falsche Genealogie machen liessen. Auch die Scheidung der nicht adlichen Stände ist, wieder im stärksten Gegensatz zur muslimischen Zeit, nach alter Art sehr scharf. Ein Schustersohn kann unter keinen Umständen »Schreiber« (Beamter *dabīr*) werden (M. 1778 f.).[1] Die Stellung dieser »Schreiber« hatte sich sonst nicht sehr verändert. Secretäre schreiben die Briefe der Könige, und Secretäre lesen den Königen die empfangenen Briefe vor; das besagt zwar nicht notwendig, dass die Fürsten im Allgemeinen des Lesens und Schreibens unkundig waren, aber vermutlich haben wir es doch so aufzufassen.[2] In Firdausī's Tagen wird es damit ungefähr ebenso gewesen sein. Die höfische Sitte, wie sie sich in den adlichen Kreisen einer alten Monarchie ausbildet und wohl zu echt ritterlichem Sinn steigert, herrscht im Schahname überall. Das zeigt sich z. B. in der Ehrfurcht vor der Leiche des feindlichen Königs (1371).[3]

§ 33. Die epische Erzählung wie das Epos selbst legt bei den Kämpfen viel mehr Gewicht auf die Leistungen der einzelnen Helden als auf die der Massen. Die Ausrüstung der Helden des Schahname scheint wieder mehr der Sāsānidischen Vergangenheit anzugehören als der Gegenwart. Wenigstens glaube ich kaum, dass bei muslimischen Heeren die volle Panzerung der Reiter und namentlich auch der Rosse eine besondere Rolle gespielt hat,[4] während bei Firdausī die Helden und ihre Rosse durchweg die schwere Rüstung tragen und so den gefürchteten Panzerreitern der alten Monarchie entsprechen. Eine Hauptwaffe jener ist die Fangschnur (der Lazo), die, ursprünglich ein Werkzeug heerdenbesitzender Nomaden und schon 479 v. Chr. bei den iranischen Sagartiern erwähnt,[5] auch auf der Darstellung der Sāsānischen Könige bei Persepolis zur vollen Ausrüstung gehört. Sie ist im Schlachtgewühl aber auch schon damals schwerlich in ernsthafte Wirksamkeit getreten und ist später gewiss ganz ausser Gebrauch gekommen. Aber die Fangschnur eignete sich vorzüglich für die epische Schilderung: der Streiter bekommt da mit einem geschickten Wurf den Gegner in seine Gewalt. Die Zahl der üblichen Waffen wird durch sie und die (auch später viel gebrauchte) Keule vermehrt und dadurch dem Dichter Gelegenheit zur Abwechslung gegeben.[6]

§ 34. Der Dichter hatte also einen umfangreichen Stoff von ganz fester Gestalt vor sich, an den er gebunden war. Er hätte sich damit begnügen können, ihn in Verse zu bringen, und das hätte für gewisse Teile auch schon ein leidliches Resultat ergeben, da ja grössere Stücke von Alters her nicht bloss poetisch empfunden und gestaltet waren, sondern auch schon im Einzelnen poetischen Ausdruck hatten, wie uns namentlich das Zarēr-Buch zeigt. Aber dem Firdausī war es um ein wahres Gedicht zu thun. Er wirkt als echter

[1] Vgl. das historische Zeugnis Ibn Abī Uṣaibiʿa I, 175, 8 f. — [2] Eine Ausnahme macht es, wenn der Kaiser den Wunsch ausspricht, dass Chosrau II seine Briefe selbst lese und ihm selbst schreibe, ohne dass der Dabīr etwas davon erfahre (M. 1917, 16—18). Der Vers M. 1918 14, wo Chosrau doch den Dabīr kommen lässt, kann, obwohl er in allen mir zugänglichen Texten steht, nicht echt sein, zumal der König M. 1919, 13 selbst sagt, dass er den ganzen Brief eigenhändig geschrieben habe. — 3 Die Stelle 1396 Anm. 10, welche auch der Leiche des Afrāsiyāb eine ehrenvolle Bestattung angedeihen lässt, scheint aber nicht gut beglaubigt zu sein. — 4 Einzeln kommt sie allerdings vor z. B. im Jahre 77 d. H. (Tab. 2, 958). Aber da handelt es sich wohl um eine kleine Abteilung von Leibwächtern. Dr. MEZ, der über das orientalische Kriegswesen in den ersten Jahrhunderten d. H. eingehende Studien gemacht hat, bestätigt mir, dass Pferdepanzer damals durchaus nicht üblich waren. — 5 Herod. 7, 85. Solche Züge genügen, beiläufig bemerkt, zum Beweis, dass Herodot's Bericht über das Heer des Xerxes auf einen gleichzeitigen Beobachter zurückgeht. — Bei Tab. 1, 230, 6 ist die Fangschnur eine türkische Waffe. — [6] In der Ilias spielt die Lanze mit Stoss und Wurf durchaus die Hauptrolle; dann kommt das Schwert; selten der Pfeil; wichtiger ist da fast noch der beliebig aufgegriffene Feldstein.

Poet mit Macht auf die Phantasie. Die einfache Erzählung belebt er, indem er uns die Personen in ihren Reden vorführt; ja hinter den Reden tritt oft die Handlung zurück. Er malt das Détail aus und giebt uns z. B. da die Einzelschilderung eines Kampfes, wo die Vorlage nur die Thatsache eines solchen erwähnte. Im Hinzufügen kleiner Züge, welche die Erzählung anschaulicher machen, nimmt er sich grosse Freiheit. Wenn der Character der Helden im Ganzen auch in der Überlieferung gegeben war, so haben sie bei ihm doch ein ganz andres Leben gewonnen. Wahrscheinlich führte das Grundwerk die Personen etwas steif schematisch vor wie das Zarēr-Buch. Firdausī motivirt ihre Handlungen und legt ihre Gesinnungen klar vor. Die psychologische Zeichnung ist oft sehr fein. Im Allgemeinen herrscht ein heroischer Ton vor. Die Macht und die Herrlichkeit, der freudige Sinn und der Kampfesmut der alten Zeiten wird in hoher Sprache gefeiert; man hört den Wiederhall der Waffen wie der Gelage (*razm ubazm*). So bis ins Kleine anschaulich wie Homer ist freilich unser Dichter durchaus nicht, und noch weniger vermag er mit wenigen Worten so scharfe Umrisse zu geben wie jener. Aber, so wortreich er, als echter Perser, in Reden und Briefen sein kann, so geht er in der Darstellung der Ereignisse doch meist rasch auf das Ziel los, ohne sich viel bei Nebensachen aufzuhalten.

Treten die kriegerischen Scenen, namentlich bis Alexander einschliesslich, in den Vordergrund, so kommen doch auch weiche Gefühle reichlich zur Geltung.[1] Da sind z. B. die grossen erotischen Erzählungen,[2] von denen die von Zāl und Rōdhābe ein wesentliches Stück der Geschichte des Hauses von Zābul bildet, während die beiden andern, Bēzhan und Manēze, Guschtāsp und Kitāyūn, reine Episoden sind. Diese Abschnitte gehören grade zu den vortrefflichsten des Werkes, und zwar erreicht der Dichter hier eine grosse Wirkung durch ziemlich schlichte Erzählung, wie er denn überhaupt im Ganzen einfach erzählt. Die Liebesanecdoten der Sāsānidengeschichte können sich diesen grossen Erzählungen nicht an die Seite stellen. Auch Mutter- und Kindesliebe finden ihren Platz. Damit hängt dann aber der wilde Durst nach Rache für ermordete Angehörige zusammen. Ein sehr grosser Teil des Gedichtes dreht sich um die Blutrache für Siyāvusch. Dies Rachegefühl wird zu solcher Leidenschaft, dass selbst der hochsinnige Gōdharz das Blut des edelsten der erschlagenen Feinde, Pīrān, trinkt; freilich hat er 70 Söhne zu rächen! (1245).[3] — Sehr häufig sind elegische Klagen über den raschen Hingang des Schönen und Guten und den ewigen Wechsel von Glück und Unglück. — Schalkhafter Humor macht sich nicht oft geltend, aber er tritt doch grade bei den am meisten characteristischen Abenteuern Rustam's hervor. Ferner beachte man die Erzählung von den Zutt (Zigeunern M. 1586), von den beiden Schreibern, die sich aus dem unbehaglichen Schlachtgewühl retten (M. 1822), die, wie schon bemerkt, in doppelter Version vorliegende, von König Bahrām Gōr und dem Geizhals (M. 1494 ff., M. 1930 ff.) und die vom Schusterjungen, an dem sich die Kraft des Weins erprobt (M. 1500 f.);

[1] Daher lässt sich Rückert einmal zu dem Ausspruch hinreissen: »Was unterscheidet überhaupt Firdosi von Homer? Nur dieses, dass er etwas weniger Leib und viel mehr Seele hat« (ZDMG. 10, 235). Über die Unrichtigkeit dieses Urteils s. meine Pers. Studien 2, 15 Anm. 1. — [2] Sehr fein weist Comparetti, Der Kalewala (deutsche Übersetzung) 227 darauf hin, wie das primitive Epos das Liebesmotiv nur schwach zu betonen pflegt. — [3] Andrerseits scheut er sich aber doch, der Leiche Pīrān's den Kopf abzuschneiden. — In besonders argen Fällen wird der Mörder sogar mit raffinirter Grausamkeit umgebracht; das geschieht dem, der Siyāvusch getödtet hat (126, 2432), dem König von Kābul, der Rustam ins Netz gelockt hat (1744, 4358), und endlich in ganz entsetzlicher Weise dem tückischen Verräter des letzten Königs (M. 2094). Vergl. die grausame Tödtung des Melanthios (Od. 22, 474 ff.).

in letzterer überschreitet der Dichter einmal die sonst ausnahmslos streng eingehaltene Grenze der Decenz[1].

§ 35. Die Helden des Gedichtes sind echte Iranier, wenn auch stark idealisirt. Sie sind lebenslustig, tapfer, ruhmredig und sehr gesprächig. Sie halten auf gute Form, die sich auch in grösster Devotion gegen den Monarchen zeigt, selbst von Seiten der höchst Stehenden. Gottergebenheit wird oft geäussert. Beispiele von besonderer Gerechtigkeit und Treue sind wie überhaupt in persischen Erzählungen, so auch im Schahname um so beliebter, je seltner sie bei diesem Volke im Leben waren und sind. Von der Wahrheit ist auch oft die Rede, aber selbst im Epos nehmen die Helden es damit doch nicht so genau.

Während uns in Qobādh, Kai Chosrau, Kisrā u. a. m. Musterfürsten vorgeführt werden, sehn wir in Kāōs einen zwar nicht eigentlich unedlen und boshaften, aber unverständigen, hochfahrenden und dabei inconsequenten und kleinlichen[2] Herrscher.

Von den, so zu sagen, normalen Helden ist Gōdharz der Typus aller lobwerten Eigenschaften. Aber eine ganz eigne Stellung nimmt Rustam ein, unbedingt der Hauptheld des ganzen Werks. Spricht doch der Dichter selbst in Yūsuf u Zalīchā von seiner Verkehrtheit, das halbe Leben daran zu verlieren, um die Welt mit Rustam's Namen zu füllen (YuZ. 24, 267):

ki yak nīme az ʒumri xᵛaδ kam kunam
ʒahānī pur az nāmi Rustam kunam.

Selbst der stolze Tōs bezeichnet sich als den ersten Mann nach Rustam[3] (751, 122). Er überragt sitzend um eines Hauptes Länge die neben ihm Stehenden (479, 752). Daher war seine Geburt sehr schwer und nur durch das wunderbare Eingreifen des Sīmurgh mit Kaiserschnitt möglich. Rustam's Kraft ist aber weit übermenschlich. Er reisst ohne Weiteres einen Baum aus (443, 31)[4], und der wiegt in seiner Hand nicht so viel wie eine Feder[5]. Er giebt dem Māzandaräner einen solchen Händedruck, dass er vom Pferde stürzt (362), und einem Andern, der ihm selbst etwas empfindlich die Hand gepresst, erwidert er den Gruss so, dass ihm die Nägel ausfallen und der Arm lahm wird (363). Den Stein, den 7 grosse Helden nicht von der Stelle rücken können, wirft er allein weit fort (1127)[6]. Sein blosser Tritt machte die Steine bersten; das wurde ihm sehr unbequem, und er bat daher Gott, ihm einen Teil seiner Stärke abzunehmen (501). — Seiner Riesennatur entsprechend ist er ein grosser Esser. Zehn Ammen mussten ihn stillen (226, 1743). Als kleines Kind isst er so viel wie fünf Männer (eb. 1745). Als Mann pflegt er einen ganzen Wildesel auf einmal zu verzehren (1651, 2739)[7], und das wird neben seinen grossen Heldenthaten als etwas besonders rühmenswertes aufgezählt (439, 9). Mehrmals (335. 339. 434 f.) wird hübsch erzählt, wie er ein solches Tier erjagt, brät und aufisst. Bahman kann nicht den hundertsten Teil so viel essen wie Rustam und wird wegen

[1] Der Anstand wird nicht wirklich verletzt in der Stelle 435 Anm. 11, wo Rachsch 40 Stuten bespringt, aber nur eine trächtig macht. Die Echtheit dieser, von Vullers für unecht erklärten, Verse erhellt aus 444, 187 ff. Es handelt sich um die Erzeugung von Suhrāb's Ross durch das seines Vaters. — [2] Besonders zeigt sich das, als er die Lebensessenz nicht herausgeben will, um den totwunden Suhrāb zu retten, da ihn seine und Rustam's Grösse ängstigt und er es diesem dazu nicht vergessen kann, dass er sich despectirlich über ihn geäussert hat (509). — [3] Μετ' ἀμύμονα Πηλεΐωνα! — [4] So die russischen Heroen STERN, Wladimir's Tafelrunde 5 f. 75. 142. — [5] Wie für Hektor ein Stein, den »heutzutage« zwei starke Männer nur mühsam mit Hebeln auf einen Wagen schaffen könnten, wie ein Schafsvliess leicht ist (Il. 12, 445 ff.). — [6] Vgl. die eben citirte Stelle der Ilias. — [7] Herakles verzehrt einen ganzen Ochsen und noch mehr; s. die Stellen bei JACOBI 414; aber da hat sich der bewusste Scherz des Satyrspiels und der Komödie der alten naiven Überlieferung bemächtigt. — Karl der Grosse begnügt sich mit einer ganzen Gais oder einem Hasen und dergl., s. TURPINUS, ed. Castets. S. 39.

dieser Schwäche von ihm ein wenig bemitleidet (1652). Isfandiyār und seine Leute wundern sich, wie er mehrere Schafe verspeist (1677). Natürlich trinkt er auch wacker. Auf dem Gebiet ist ihm der Teufel nicht gewachsen (421, 618). Er liebt den Wein ohne die übliche Beimischung von Wasser (1677, 3192). Bahman wird es davor bange, mit einem so leistungsfähigen Manne zu zechen (1652)[1]. — Von seinen eigentlichen Heldenthaten brauchen wir hier nicht zu reden; von deren Schilderung ist das Schahname voll. Er ist durch seine Kraft und seine Gewandtheit im Ringkampf wie im Gebrauch aller Waffen gleich bewandert; besonders handhabt er die nationalen Waffen Keule und Wurfseil. — Dabei zeichnet er sich durch grosse Ruhe aus. Als ihm der König beim Einfall Suhrāb's die Botschaft sendet, unverzüglich zu kommen, bleibt er noch einige Tage mit dem Gesandten gemütlich zu Haus (464 f.). Wenn er auf der Fahrt nach Māzandarān irgend ein Ungetüm getötet hat, schläft er ruhig wieder ein. Ebenso schon bei seiner ersten Heldenthat (232). So ist er sehr gutmütig. Angerufen oder freiwillig tritt er für die Grossen ein, wenn sie sich verschuldet haben. So erwirkt er die Begnadigung des Tūs und seines Heeres (873 f.) und die des Gurgīn (1114 f.); ja er setzt es durch, dass auch Bēdschan dem Gurgīn verzeiht, der ihn schmählich verraten und ins tiefste Elend gestürzt hatte (1128). Nicht ohne Mühe erreicht er vom König für den von der Nachfolge ausgeschlossenen Farīburz die Erlaubnis, dass dieser die Wittwe seines Bruders heiraten darf (912 ff.)[2]. — Sogar sentimentale Regungen sind bei Rustam nicht ausgeschlossen. Da er auf der Fahrt nach Māzandarān an einem lieblichen Ort ein prächtiges Mahl und eine Zither findet, stimmt er einen Gesang an mit Klagen darüber, wie seine Jahre in ewigen Abenteuern verflössen und er von den Freuden des Lebens nur so wenig habe (343)[3]. — Dabei ist er sehr fromm. Aber er hat gerechten Stolz und ist sich seiner Tüchtigkeit voll bewusst. »Was ist mir gegenüber«, sagt er, »Löwe, Dēv oder Elephant, wasserlose Wüste und Nilstrom? ob viel oder wenig Feinde, gerat' ich in Zorn, so ist das in meinen Augen gleich« (342, 415 f.) Eine andere Seite seines Stolzes ist der Hohn über schwächere Gegner (698, 299 f.). Sein strenges Ehrgefühl erträgt auch nicht zum Schein unwürdige Behandlung; das bedingt den Conflict mit Isfandiyār. Achilleischer Zorn ergreift ihn, als Kai Kāōs seine Würde verletzt (466 ff.). Aber auch ein geringerer Anlass kann ihn zum Jähzorn reizen; so schlägt er schon bei seinem ersten Unternehmen den Pförtner zu Boden, der ihm in bester Absicht, aber in Verkennung seiner Heldenkraft, in den Weg tritt (232, 1831). — Der Schmerz um den Tod seines Zöglings Siyāwusch fasst ihn gewaltig. Er gelobt, nicht zu ruhen, bis er ihn gerächt habe, hält dem König offen vor, wie er an dem Tode seines Sohnes Schuld sei, und holt, als der König beschämt und betrübt das zugesteht, die Anstifterin des ganzen Unheils, die falsche Königin Sūdhābe, bei den Haaren aus dem Schlosse und tötet sie draussen (682 ff.)[4].

Kommt der Held einmal in grosse Bedrängnis, so verschmäht er auch List nicht. So als ihn der Dēv Akvān in seiner Gewalt hat[5]. In seinem

[1] Über Herakles als Trinker s. JACOBI a. a. O. Ein Riesentrinker ist u. a. der Serbenheld Marko Kraljewitsch. — [2] Die Heirat konnte als eine Erneuerung des Anspruchs auf die Krone erscheinen. — Ob Farīburz oder Farēburz, weiss ich nicht. Das *a* der ersten und das *u* der letzten Silbe sind durch das Wortspiel mit *farr* und *burz* (754, 1290) für Firdausī gesichert. — [3] Tiefer geht die Klage des Herakles über sein mühevolles Leben; s. WILLAMOWITZ, Euripides Herakles 1, 330. Vgl. noch die, freilich in vollem Unmut gesprochenen, Worte Achill's Il. 9, 316 ff. — [4] In gewisser Hinsicht ist damit die Tötung Kriemhilt's durch Hildebrant zu vergleichen. — [5] Rustam verfährt da grade wie Gayōmarth mit Ahraman nach Bīrūnī 99. Beide wissen, dass die bösen Geister von zwei Dingen, zwischen denen sie ihrem Opfer die Wahl lassen, das Gegenteil des

letzten Augenblick weiss er seinen verräterischen Bruder Schaghādh zu bereden, ihm sein Schiesszeug hinzuwerfen, so dass er den Bösewicht noch vor seinem Tode erschiessen kann (1734). Verzeihlich ist es allenfalls noch, wenn der schwer verwundete Rustam den Isfandiyār auffordert, beim Anbruch der Nacht vom Kampfe abzustehn, und vorgiebt, er wolle sich fügen, wenn er seine Wunden verbunden habe (1698). Aber recht unerquicklich berührt es uns, dass Rustam den Suhrāb, als dieser ihn niedergeworfen hat, mit dem Vorwande hintergeht, die Gesetze des Kampfes verlangten, dass der Sieger den Gegner erst dann töten dürfe, wenn er ihn zweimal hingestreckt habe (500), während er, nachdem er seine ganze Kraft wiedererlangt hat, dem Suhrāb gleich den Todesstreich versetzt, sobald er ihn einmal zu Boden geworfen hat. Aber freilich, die Tragik der Geschichte wird dadurch noch gesteigert, dass Rustam seinen Sohn umbringt, nachdem ihm dieser einmal das Leben geschenkt hat, und beide dann erst erfahren, wer sie sind, als es zu spät ist.

Waren auch die Grundzüge der Gestalt Rustam's gewiss schon in der Vorlage fest ausgebildet, so dürfen wir doch nicht bezweifeln, dass erst Firdausī dies Bild recht lebendig gemacht hat.

Besondere Behandlung verdient nun aber der Kampf zwischen Rustam und Isfandiyār. Spiegel hat wiederholt darauf hingewiesen, dass Isfandiyār der Glaubensheld der Priester ist, der den Rustam in allem übertrifft und von ihm, der ja von mütterlicher Seite ein Abkömmling Ḍaḥḥāk's ist, schliesslich nur mit Hülfe der finstern Mächte besiegt wird. Bei Dīnawarī 28 widersetzt sich Rustam gradezu als Ungläubiger der Einführung der neuen Religion, aber schon der ältere Ibn Kalbī (bei Ṭabarī 1, 681) lässt Guschtāsp seinen Sohn Isfandiyār von Krieg zu Krieg hetzen und ihm zuletzt den Kampf mit Rustam befehlen. Wahrscheinlich hatte er auch schon das Motiv des Neides bei Guschtāsp[1]. Dieses waltet auch im Schahname ganz und gar vor. Rustam ist hier eine durchaus edle Natur; vom Gegensatz des Glaubens ist keine Rede; der Held ist ein so frommer Verehrer Gottes wie nur einer. Aber doch spielt hier noch etwas anderes hinein. Allerdings hätte Rustam die Pflicht, sich dem Isfandiyār als Boten seines Königs zu fügen, aber seine Ehre leidet das nicht, und so ist hier ein unlöslicher Conflict. Der Sīmurgh und der Vater Zāl sprechen es aus, dass der, welcher den Isfandiyār töte, in dieser Welt Müh' und Elend und in jener schwere Strafe zu dulden habe (1705, 3691 ff. 1716, 3859 ff.). Das ist ein Nachklang der priesterlichen Auffassung, dass sich Rustam durch dies Verbrechen die Hölle verdient habe. In der That wäre es die grösste Steigerung der Tragik, wenn der Dichter die Anschauung consequent durchgeführt hätte, dass der edle Held — nicht als Ungläubiger, sondern weil er den für ihn seinem ganzen Wesen nach unvermeidlichen Kampf annehmen muss — der Hölle verfallen sei. Aber dazu ist Firdausī zu menschlich. Jene Auffassung wird nur angedeutet, tritt aber ganz zurück. Der vom Vater ererbte Bund mit dem Sīmurgh hat übrigens im Schahname nichts bedenkliches mehr, denn der Wundervogel ist da gottesfürchtig[2]. Auf alle Fälle haben wir aber in dieser Begegnung den tiefsten Seelenconflict des Gedichts und einen der tiefsten in aller nationaler Epik[3].

§ 36. Die Frauen spielen im Schahname keine sehr active Rolle. Sie

---

Erwählten thun, und bitten sich daher mit Motivirung grade das aus, was sie nicht wünschen.

[1] Tab. 1, 680, 12. — [2] Isfandiyār hatte vorher einen bösen Sīmurgh umgebracht und zwar auf eine sehr seltsame Weise, zu der es aber in orientalischen Erzählungen Parallelen giebt (1598 f.). — [3] Man kann Rustam's Lage mit der Rüediger's vergleichen, wie ihn die Vasallentreue zwingt, gegen seine Gäste und den Bräutigam seiner Tochter in den Todeskampf zu gehn.

treten fast nur als Gegenstand des Begehrens oder der Liebe auf. Allerdings ist die aus dem Bahrām-Romane, stammende Gurdiye eine Amazone, aber zugleich eine Intrigantin; für uns wenig anziehend[1]. Anmutiger ist die kühne und verschlagene Gurdāfirīdh (448 ff.). Aber eine sehr schöne Figur ist die Königstochter Manēdsche, die um Bēdschan's willen, in den sie sich all zu rasch verliebt und den sie dadurch ins Unglück gestürzt hat, alle Herrlichkeit aufgiebt und für ihn dürftige Nahrung zusammenbettelt. Allein auch sie tritt nur auf, so lange das durchaus notwendig ist. Die grade in den höheren Ständen Persiens tief gewurzelte Vielweiberei[2] lässt es nicht zu, dass eine Frau auf die Dauer Interesse errege. Von Manēdsche, Kitāyūn, dem Mädchen, das Ardaschīr zur Flucht und zur Krone verhilft, hören wir nachher nichts mehr. Rōdhābe kommt nur noch als Mutter Rustam's wieder vor. Die Stellung der Mutter ist eben auch bei den Persern auf die Dauer eine ganz andre als die der Geliebten oder Frau. Solche Gestalten wie Penelope, Andromache, Nausikaa, die in ihrer reinen Weiblichkeit den Männern ebenbürtig sind, kann das persische Epos nicht aufweisen.

§ 37. Die Schilderung der Kämpfe ist bei Firdausī oft sehr lebendig. Namentlich ist ein Meisterstück die Darstellung der elf Zweikämpfe zwischen je einem iranischen und einem turanischen Helden (1535 ff.). Er weiss sie so zu variiren, dass man sie alle mit Spannung liest. Und doch konnte er als Modell nur Scheinkämpfe benutzen und musste die Hauptsache seiner Phantasie entnehmen, denn sicher hat er nie einem wirklichen Kampfe beigewohnt[3]. Über die gewaltigen Schlachten ungeheurer Heere fährt er meist mit wenigen kräftigen Worten hinweg, die aber besser auf die Phantasie wirken, als wenn er sich gelegentlich bemüht, die Schlachtordnung wirklich zu beschreiben[4].

§ 38. Völlig entbehrt der Dichter und wohl schon die ganze Tradition, auf die er sich stützt, der Erfahrung bei allem, was das Seewesen, ja man möchte sagen, die Schiffahrt überhaupt betrifft: die wenigen Stellen, wo Meerfahrten vorkommen, sind auch ziemlich unanschaulich und stellen die Sachen unrichtig dar. So lässt er ein Heer etwa 1000 Parasangen (= Wegstunden) in Schiffen und Kähnen über die See fahren (381, 36. 395, 252; vgl. 1378, 1398). Bei der Fahrt Kai Chosrau's über das grosse Meer, die er in 7 Monaten abmacht, obgleich sie eigentlich ein Jahr dauern sollte, haben sie nur einmal einen Sturm. Das Hauptstück dieser Reise bildet die Aufzählung der seltsamen Seeungetüme. Zurück kommen sie ohne jeden Sturm wieder in 7 Monaten, und zwar fahren zwei Kähne voran und 1000 Schiffe folgen (1373 f. 1378). Afrāsiyāb war ohne weiteres über dasselbe Meer gegangen (1360, 1723)[5].

---

[1] Man halte dagegen eine Medea oder Kriemhilt, die, so furchtbare Wege sie ihre Leidenschaft führt, doch immer grossartig sind und poetisch fesseln. — [2] Diese fiel den Occidentalen sehr auf, vgl. Ammian 23, 6, 76. — [3] Anders die homerischen Sänger, die nach wirklicher Anschauung darstellen, aber freilich nur Gefechte geringen Massstabes kennen und daher die grossen Heere der Troer und Achäer so ordnungslos zusammentreffen lassen wie die Schaaren kleiner Städte und Landschaften mit einzelnen Vorkämpfern. Ähnlich ist es im Rolandslied. — Die, für uns wenig erfreuliche, anatomisch genaue Beschreibung der Verwundungen, an denen die Ilias so reich ist, zeigt, dass die Sänger sich auf diese Dinge verstanden. Die Odyssee benutzt die Gelegenheit zu solchen Schilderungen, welche die einzige eingehende Kampfscene, der Freiermord, giebt, viel weniger. — [4] In dieser Hinsicht ist es in der Ilias ähnlich. — [5] Wie ganz anders die »meerdurchrauschten Blätter« der Odyssee oder das Beowulflied! Aber auch das Nibelungenlied ist ohne Kenntnis der See; lässt es doch ein (Rhein-)Schiff am 12. Tage von Worms nach Island kommen. Selbst der Dichter der Kudrun hat keine Vorstellung von Seeverhältnissen, obwohl der Schauplatz die Meeresküste und die Erzählung dort erwachsen ist und altgermanischen Seeräubergeist abspiegelt.

§ 39. Dem Dichter ist's erlaubt, wie mit der Zeit, so mit dem Raum etwas frei zu schalten. Der Hörer oder Leser soll ihm nicht nachrechnen, sondern mit der Phantasie folgen. Von dieser Freiheit macht nun Firdausī einen sehr starken Gebrauch. Dass Tūr, der im Norden, und Salm, der im Westen wohnt, als Nachbarn verkehren, ist erklärlich, denn diese Beiden vertreten die Völker, mit denen die Iranier besonders zu kämpfen hatten, und die Vorstellung fügt diese an einander. Mehr ungenaue Nomenclatur als wirklicher Fehler ist es, wenn Yemen wiederholt für Arabien überhaupt steht, z. B. für das Land Mundhir's im Euphratgebiet (M. 1364, 5). Ein kleiner Irrtum ist die Unterscheidung von Ktesiphon und Madāïn (M. 1709) und die Gleichsetzung jener Stadt mit Baghdād (51, 326 und öfter). Die Verlegung des Alburz nach Indien (42, 145 f. 135, 112. 136, 130. 171, 759) entspricht nicht der alten Tradition, aber die Lage des mythischen Berges ist für die wirkliche Geographie gleichgültig. Anders steht es jedoch mit den Angaben über Māzandarān. Für Rustam gebe es, sagt Zāl, zwei Wege von Zābul nach Māzandarān, einen langen, den Kāōs gegangen sei (der war aber von Istachr in der Persis ausgezogen), und einen äusserst gefährlichen von nur 14 Tagemärschen (333, 268). Der Dichter durfte sich immerhin vorstellen, dass ein kürzerer Weg als die gewöhnliche Karawanenstrasse durch die Wüste führe, ein Weg, der sich zum Schauplatz der grossen Abenteuer eignete, die Rustam da besteht. Aber ganz wunderliche Vorstellungen bekommen wir von der Ausdehnung Māzandarān's selbst. Vom Eintritt in das Land bis zu dem Orte, wo Kai Kāōs gefangen sitzt, hat Rustam 100 Parasangen zu gehn, von da bis zum Sitz des weissen Dēv wieder 100; dahinter giebt es noch weit über 300 Parasangen bis zur Hauptstadt des Landes (347 f.). Nun ist Māzandarān allerhöchstens etwa 30 Parasangen breit und 100 lang. Firdausī hat also das Land, das nahe bei seiner Heimat lag, dessen in der Ebene gelegene Städte Āmul und Sārī er richtig kennt und öfter erwähnt (z. B. 186, 1033), und in dem er sich später eine Zeit lang selbst aufgehalten hat, ganz phantastisch gestaltet und gewaltig ausgedehnt. Da Māzandarān eben das Land der Dēve ist[1], muss es sich als Märchenland behandeln lassen. — Noch ganz anders geht Firdausī mit fernen Ländern um. Kai Chosrau zieht von Kang oder Kangibihischt, das irgendwo hinten in Tūrān liegt, nach China, von da nach Makrān weiter durch die Wüste und in Schnellfahrt von 7 Monaten übers Meer, wieder durch eine Wüste in ein Land, dessen Sprache wie die von Makrān das Chinesische ist, und von da 100 Parasangen weiter nach Kangdiz; auf dem umgekehrten Wege kehrte er zurück. Wunderlich ist namentlich, dass Makrān, das vom Wohnsitz des Dichters aus ganz im Süden liegt, hier China benachbart ist. Es wäre aber ganz verkehrt, wenn man den bekannten Namen anders deuten wollte. Makrān lag zwar nicht ausserhalb des Gesichtskreises der muslimischen Welt, aber Genaueres wussten doch wohl nur Wenige über das unwirtliche Land. Diesen ganzen Zug geographisch zu bestimmen, heisst so viel, wie die Irrwege der Io bei Aeschylus nachzuweisen[2].

[1] Die Auffassung der *Māzainya Dēva* im Avestā als »Dēve von Māzandarān« hat viel für sich. *Māzan-dar* ist vielleicht eigentlich eine bestimmte Örtlichkeit »Māzan-Thor« oder »Māzan-Thal«. Das schwer zugängliche Bergland mit seinen dichten Wäldern und wohl roher Bevölkerung konnte den Mazdayasniern leicht als Heimat böser Mächte erscheinen. — Auffallend ist, dass die arabischen Schriftsteller den Namen kaum vor der Seldschukenzeit gebrauchen (eine der ältesten Stellen wohl die Quelle von Ibn Athīr 10, 34), daher Yāqūt s. v. den Namen für modern hält, obwohl er weiss, dass er im Lande selbst üblich sei (3, 503, 8 ff.). Officiell hiess das Land Tabaristān. Allerdings wird ursprünglich das Land der Tapurer (Τάπυροι zuerst Ktesias bei Diod. 2, 2 und Athen. 442*b*, dann die Scriptores rer. Alex.; Τάπουροι Ptolemaeus) ein anderer Teil dieses Gebiets gewesen sein als Māzandarān. — [2] Prometh. 705 ff. — Das Nibelungen-

§ 40. Eine märchenhafte Auffassung zeigt sich auch sonst oft bei Firdausī. Was bei ihm ein König nötig hat, ist sofort da. Dass zur Ansammlung eines grossen Heeres — und er spricht gern von Hunderttausenden — Zeit gehört, kommt ihm nicht in den Sinn. Ebensowenig, dass ein solches Heer sich nicht so rasch bewegen kann wie ein Einzelner. Alles Interesse concentrirt sich auf die grossen Begebenheiten: Aufbruch, Zusammentreffen mit dem Feinde, Entscheidung. Was daneben oder dazwischen, wird nicht beachtet. Ebenso gehn die zuweilen vorkommenden Bewegungen einzelner Heeresteile von bedeutender Kopfzahl innerhalb einer Schlacht immer ganz rasch vor sich. — Wenn Suhrāb von einer Höhe herab nicht bloss das ganze ungeheure iranische Heer überblickt, sondern auch die einzelnen Führer mit ihren Feldzeichen, ja das Äussere des Grössten von ihnen erkennt, so geht das weit über das auch dem besten Auge Mögliche, zumal selbst ein solches nicht durch dunkle Körper hindurchsehn kann[1]. Ein wenig viel wird der Phantasie auch zugemutet mit der Erzählung, dass der in einer tiefen finstern Grube gefesselt liegende Bēdschan die haarfeine Schrift auf dem Siegelringe lesen kann (1123). — Die Könige haben bei Firdausī immer unermessliche Reichtümer. Darauf, dass ihre Einnahmen wesentlich aus den Abgaben der Unterthanen stammen, deutet er nur selten hin, während er die aus den Tributen der Überwundenen und der Kriegsbeute stark übertreibt. Die Herrscher verschenken mit grosser Verschwendung, lohnen ihre Truppen reichlichst, befriedigen die Bedürfnisse aller Armen und sind dabei doch im Stande, gelegentlich grosse Steuererlasse zu gewähren. Ardaschīr II verlangt in seiner 10jährigen Regierung[2] keinerlei Steuern, sondern regiert »gratis« (*rāigān* M. 1457). Bahrām Gōr erlässt die Steuern und selbst die Tribute der fremden Fürsten auf 7 Jahre (M. 1550, Mitte), und endlich verzichtet er gar definitiv auf die Abgaben, da für 23 Jahre Geld genug da ist (M. 1583, 11; 17 ff.). Hormizd erlässt die Steuern nach dem beutereichen Sieg seines Feldherrn auf 4 Jahre (M. 1830, 1)[3]. Hieran schliesst sich die Schilderung des paradiesischen Lebens unter Kisrā, wo selbst die Natur Allen günstig war und niemand auch nur einen Dirham stahl, der auf der Strasse lag (M. 1709—11). In alledem folgte der Dichter gewiss vielfach seiner Vorlage, aber er hat ohne Zweifel manches selbst ausgemalt. Eben diese Ausmalung reisst den Leser fort und lässt ihn den Ab-

---

lied scheint nur die Donaugegenden genauer zu kennen. Von Norwegens Lage hat es ein sehr falsches Bild. (Die Boten Gunther's reiten von Worms dahin in 3 Wochen.) — Ganz wirr sind die geographischen Vorstellungen im Rolandslied und in Kudrun. Die Geographie der Märchenländer in der Odyssee darf man damit nicht vergleichen, denn von den entfernteren Gegenden im Westen konnte damals kein asiatischer Grieche etwas rechtes wissen; wohl aber gehören hierher einige falsche Vorstellungen der Odyssee über peloponnesische Verhältnisse. — Übrigens beachte man, wie noch Byron im Sardanapal mit der Geographie umspringt, indem er ein Schiff von Ninive den Euphrat hinab nach Paphlagonien gehn lässt.

[1] Die τειχοσκοπίαι in der Ilias und bei den griechischen Tragikern überbieten das wirklich Mögliche wohl nicht in dem Masse. Aber im Nibelungenlied sehn die Burgunden vom Saal aus viel mehr von dem, was Ezel und Kriemhilt thun, als möglich. Die Teichoskopie in Kudrun 1366 ff. ist ganz wie die im Schahname; da werden auch die Fahnen genau erkannt. — [2] In Wirklichkeit hat er nur 4 Jahr regiert. — [3] Abgesehn von M. 1457, 4 v. u. steht an allen diesen Stellen *xarāj*, aber dies Wort hat hier gewiss überall die weitere Bedeutung »Abgabe«. Dagegen wird es da, wo von einem historischen Steuererlass die Rede ist (M. 1363 ult.—1363, 2), im technischen Sinne »Grundsteuer« bedeuten. Danach hatte Mahmūd den Muslimen den Charādsch auf ein Jahr erlassen. Aber die von Mahmūd in Indien gemachte Beute übertraf wohl alles, was die Sāsāniden je ihren Feinden abgenommen hatten; übrigens ist noch die Frage, ob dieser Steuererlass (nach dem ich im ʿOtbī vergeblich gesucht habe) für das ganze Reich galt. — In Wirklichkeit waren die Finanzen des Sāsānidischen Reichs wohl niemals glänzend, wenn auch einzelne Könige grosse Schätze aufgehäuft haben.

stand von der Wirklichkeit nicht merken: man befindet sich auch da, wo er historische, uns leidlich bekannte Zeiten darstellt, im Zaubergarten der Poesie.

§ 41. In den Resten alter epischer Erzählung wie in den Reflexen der Gesamtdarstellung bei den Arabern wird viel von Träumen, Vorbedeutungen und Prophezeiungen berichtet[1]. Dieser echt epische Zug tritt auch bei Firdausī mannigfach hervor, wenn auch vielleicht relativ nicht so stark.

§ 42. Neben den Erzählungen nehmen, wie gesagt, belehrende Stücke einen breiten Raum ein. Die Thronreden der Könige hat Firdausī wohl durchgängig ausführlicher gemacht, als sie im Grundwerk waren. Wir haben da ferner die Rätsel, wodurch Zāl geprüft wird (208 ff.), und allerlei in Alexander's Geschichte (die Gymnosophisten 1868 ff.; die Träume Kaid's und ihre Deutung auf die Gegenwart 1817 ff. 1830 f.). Hier können wir ganz sicher beobachten, wie selbständig der Dichter vorgeht. Weit mehr dehnt sich das lehrhafte Element in der Sāsānidengeschichte aus, in welche eine ganze Anzahl älterer Weisheitsbücher hineingearbeitet ist. Es galt namentlich, den Ruf Chosrau's I als des Weisesten und Gerechtesten durch solche Stücke zu rechtfertigen[2]. Hierher gehören auch die Briefe und Ausschreiben der Könige.

Anders steht es mit solchen allgemeinen Betrachtungen, die der Dichter als Einleitung oder Schluss von Abschnitten oder auch an passenden Stellen innerhalb ihrer anbringt. Es sind meist Betrachtungen über die Vergänglichkeit der irdischen Grösse und den Wechsel aller Dinge, Betrachtungen, zu denen die Vorführung der Geschichte von Jahrtausenden ganz von selbst auffordert. Merkwürdig ist aber, dass dem letzten erzählenden Abschnitt, der uns das traurige Ende des iranischen Reiches vorführt und somit die ganze in solcher Herrlichkeit dargestellte Nationalgeschichte als eine Tragödie erscheinen lässt, eine derartige Reflexion fehlt[3]. Der Gedanke, dass hier die Thatsachen genug reden, liegt uns zwar nahe, entspricht aber kaum der Art unsers Dichters.

§ 43. Den europäischen Leser berühren die Stellen sehr eigentümlich, wo der Dichter selbst für sich redet. Solche subjective Unterbrechungen scheinen uns dem objectiven Wesen des Epos nicht zu entsprechen. Und gewiss ist das richtig. Aber wir würden auch die vielen Reden über allgemeine Verhältnisse und alle die ausführliche Weisheit nicht in einem Epos suchen, und die immer wiederkehrenden melancholischen Betrachtungen sind uns wenigstens ganz ungewohnt. Das persische Nationalepos hat eben einen eignen Character, der nicht ohne weiteres zu dem aus anderen Litteraturen genommenen Schema passt. Und bei der gewaltigen Ausdehnung des Gedichts sind gelegentliche Unterbrechungen der Erzählung nicht so unzweckmässig; der lose Zusammenhang der aneinander gereihten Stücke ergiebt manche passende Stelle für solche Einschiebsel. Der Dichter hatte für diese subjectiven Aussprüche zum Teil sehr practische Gründe, besonders in dem Wunsch, den Sultan Mahmūd recht günstig zu stimmen, indem er seine Verherrlichung zu einem integrirenden Stück des Königsbuchs machte. Auch

---

[1] Ausser dem Ardaschīr- und Zarēr-Buch vgl. Herodot, Ktesias und die Geschichte von Odatis und Zariadres. — Auch in der Odyssee und im Nibelungenliede werfen die grossen Entscheidungen ihre Schatten voraus und kommen den Wissenden nicht unerwartet. Vgl. Rolandslied v. 717 ff. 725 ff. 2525 ff. (GAUTIER). — [2] Von seinen Kriegen und sonstigen Thaten wusste man verhältnismässig wenig. Das kommt vielleicht daher, dass eben unter ihm die Reichsgeschichte aufgeschrieben wurde und seine Regierung nicht mit umfasste. — [3] Der Halbvers M. 2095, 1*b* kann nicht in Anschlag kommen, denn mit Recht lässt MOHL wie die Leidner und die eine (vollständige) Strassburger Handschrift diesen und die beiden vorhergehenden Verse weg. Die Strassburger fügt allerdings einen Vers mit einer solchen Betrachtung hinzu. (Die andere stimmt hier mit MACAN überein.)

62733

anderen Gönnern widmet er etliche Verse. Die Klagen über seine Armut führen schon zu den Stellen hinüber, die rein aus dem innern Bedürfnis des Dichters erwachsen sind. Es sind meist elegische Betrachtungen über sein Alter, Sehnsucht nach der Jugend, Selbstaufforderungen zur Busse. Aber in andern Stellen ermuntert er sich grade zum frohen Lebensgenuss (z. B. 1444 mit den prächtigen Worten zum Preise des Weins)[1]. Diesen subjectiven Aussprüchen verdanken wir, wie wir oben sahen, die wenigen ganz sichern Mitteilungen über das Leben Firdausī's. Unter ihnen sind sehr schöne Stellen.

Der Dichter zeigt sich in ihnen zum Teil als vortrefflicher Lyriker. Vor allem ist hier die Elegie auf den Tod seines Sohnes hervorzuheben (M. 1951). Aber auch sonst finden wir im Schahname öfter lyrische Färbung und ganz lyrische Stellen. So das schöne Lied von den Reizen Māzandarān's (317), der Eingang zu Bēzhan u. Manēzhe (1065 f.) und der ergreifende Klagegesang Bārbadh's über den der Verurteilung nahen König Chosrau (M. 2041 f.), gewissermassen das Trauerlied des iranischen Patrioten über den Verlust der nationalen Herrlichkeit. — Die Lyrik des Schahname wirkt auf uns ganz besonders dadurch, dass sie schlicht und frei von der in der professionellen persischen Lyrik beliebten Verkünstelung ist.

§ 44. Die Sprache des Dichters ist im Ganzen ziemlich einfach. Eigentlicher Schwulst findet sich wohl nie. Dagegen fehlt es nicht an starken Hyperbeln, wie sie schon im Zarēr-Buch als characteristisch für den Stil der heroischen Erzählung erscheinen. Einige Beispiele mögen das erläutern. Vom Staub, den ein Heer erregt, heisst es öfter, er habe den Tag zur Nacht gemacht, oder wegen des Staubes habe man Tage lang nicht gewusst, ob es Nacht sei oder nicht[2]. Der Staub bildete ein Gewölk, in dessen Dunkel die Lanzenspitzen als Sterne, die Schwerter als Sonne glänzen, während das Eisen (der Schutz- und Trutzwaffen) den Erdboden darstellt 1155, 278. Jenes unnatürliche Bild (Funkeln der Waffen im Dunkel des Staubes oder der Nacht) kommt noch öfter vor z. B. 467, 530. 473, 635 ff. Die Heere treten alle Hügel platt. »Die Erde ging von den Hufen der Rosse entzwei, der Berg ward zum Meer (vor Blut) und die Ebne zum Berg« (vor Leichen 699, 306). »Ein so grosses Heer, dass die Speere dem Winde den Weg versperrten« (1786, 65) und ähnlich öfter. »Das Heer war zahlreicher als die Gewächse« (1787, 67. 1791, 151). »Von den Waffen und den Kriegern der beiden Schaaren wurde die Erde (schwankend) wie ein Meer, und der Staub wurde zu einem Berge« (1791, 154). »Vor dem Dröhnen der Schlachtmusik, sollte man meinen, weiche der Berg von seiner Stelle« (1155, 276). »Aus Furcht vor deinem Speer regnet die Wolke Blut« (439, 101). »Der Berg war so hoch, dass kein Adler hinan fliegen konnte« (233, 1857). »Die Spitze der Mauer von Kallinikos hatte nie ein Adler gesehn« (M. 1642, 13). »Der König sah in jener Stadt ein Schloss, dessen Bau höher als der Saturn (der entfernteste aller 7 Planeten) erschien; man hätte meinen sollen, es werde die Sterne fortraffen« (52, 346). Ganz so »Er sah einen Berg, dessen Spitze in den Plejaden war; man hätte sagen sollen, er werde die Sterne wegziehen« (136, 145). »Die Erde hält dein Heer nicht aus, die glänzende Sonne nicht deinen Helm«[3] (1291, 367). »Das Dach wurde von ihr zu einem glänzenden Juwel,

---

[1] In der Leidner Handschrift werden diese Verse aber durch andre ersetzt. Ähnlich die unvollständige Strassburger, deren Anfang dies Stück bildet. Ganz verschieden ist hier wieder alles in der andern Strassburger. — Durchaus massvoll und der Wirklichkeit entsprechend dagegen die Ilias (3, 10—14. 5, 499—504). Freilich werden grosse Reitermassen im dürren Chorāsān noch weit ärgere Staubwolken erregen als Kriegerschaaren an der Westküste Kleinasiens. — [3] Das Heer ist zu schwer, der Helm zu schimmernd. Dabei ist noch ein Wortspiel zwischen *tābad* »hält aus« und *tābān* »glänzend«.

vom Glanz ihrer Wange zum Rubin der Boden« (164, 643. Im Dunkeln!). »Den Staub seines Fusses wird der Leu küssen, die Wolke es nicht wagen, über sein Haupt hinzugehn« (222, 1671. Von Rustam vor seiner Geburt gesagt.) »Der Atem findet wohl keinen Weg bei ihrer Lippe vorbei« (so klein ist ihr Mündchen 158, 529). Von demselben Mädchen heisst es: »ihr Mund ist so eng wie ein bekümmertes Herz« (158, 527) u. s. w. u. s. w. Originelle Übertreibungen sind noch folgende: Ein so scharfsichtiger Späher war aufgestellt, dass er den Gang einer Ameise auf dem Wege bemerkt hätte (1157, 313—315) und gar: Rustam's Ross sah so gut, dass es »auf zwei Parasangen Entfernung in finstrer Nacht den Gang einer Ameise auf schwarzem Filz bemerkte« (287, 101). Der Adressat soll zu grösster Eile aufgefordert werden; da heisst es: »wenn du einen Strauss in der Hand[1] hast, so riech nicht erst daran« (461, 435) oder »wenn du Erde auf dem Kopfe hast, so wasch sie nicht erst ab« (319, 64). Ähnlich: »verlierst du irgend damit Zeit, dir den Kopf zu kratzen, so wird der Fürst bald weggehn« (319, 76). Da darf man sich denn auch nicht wundern, wenn die im Sipandberg gemachte Beute so gross ist, dass 15000 Eselinnen mit Gold und Silber beladen werden (238, 1946).

§ 45. Recht selten spielt aber in den Ausdruck die Schulgelehrsamkeit etwas hinein, von der Firdausī glücklicherweise nicht viel besass. So werden gelegentlich die 4 Elemente und die 4 Qualitäten (warm, kalt, trocken, feucht) verwertet (182, 972.. 488, 898. 713, 574. M. 1620, 14). Und gar: »Wäre keine Geschlechtsgemeinschaft in der Welt, so bliebe die Potenz in Verborgenheit« (168, 712)[2]. Einiges andere in der Einleitung. Schon ganz populär war die Ansicht geworden, dass es, wie 7 Himmel, so auch 7 Erden gebe. Daher wagt der Dichter die Hyperbel »vom Huf der Rosse in jener weiten Ebene wurde die Erde sechsfach, der Himmel achtfach« (304, 71), indem nämlich eine ganze Erde als Staub nach oben fliegt und da einen weiteren Himmel bildet. Solche Excesse begegnen aber bei unserm Dichter doch nur vereinzelt.

§ 46. Die Sätze werden im Schahname meist einfach an einander gereiht, wie es die naive Erzählung liebt. Grössere Perioden sind selten, und auch solche sind fast immer einfach gebaut. Die Sätze umfassen gewöhnlich nur einen Vers und oft nur einen Halbvers. Das Reimwort des ersten Halbverses bezeichnet oft auch einen Einschnitt im Satz. Ziemlich selten ist der Satz noch kürzer als ein Halbvers, dann aber wird oft eine ganz besondere Wirkung erzielt, wie z. B. in den Worten:

ǰahān xᵛāsʿtī yāfʿtī xūn marēz

»du hast nach (dem Besitz) der Welt getrachtet, (sie auch) erlangt: (nun) vergiess kein Blut« (90, 528)[3].

Doch finden wir auch manchmal eine Verkettung von Versen. — Durch die Kürze der Sätze wird das Verständnis oft erschwert, namentlich in Reden, Briefen und allgemeinen Erörterungen. Dazu kommt, dass das Persische wenig Übergangspartikeln und sonstige Wörtchen braucht, welche die feineren Beziehungen der Gedanken zu einander ausdrücken oder doch andeuten,[4] und dass die hauptsächlichsten Relativwörter wie *ki, kuǰā, čūn* (*čū*) sehr vieldeutig

---

1 Wortspiel mit *daste* und *dast*. — 2 *Tuvānāi* = *qūwat* δύναμις. Sie gelangte nicht zur Wirksamkeit *fiʿl* ἐνέργεια. — 3 Selbst RÜCKERT bringt diese Worte nicht ganz in einen Halbvers:

»Du wolltest die Welt, du hast sie, kein Blut
»Vergiess.« —

4 Adverbiales *xᵛaδ* steht im Schahname manchmal ungefähr wie *quidem* »eben, grade« *xᵛaδ+na* »gar nicht«. Vgl. RÜCKERT, ZDMG. 8, 289. 298.

sind. Die Aussagen stehn oft unverbunden neben einander. Zur Erschwerung des Verständnisses dient dann noch, dass es im Persischen sehr viele Homonyme giebt, indem die lautliche Umwandlung mehrere Ableitungen von derselben Wurzel oder aber auch ganz verschiedene Wörter gleich gemacht hat[1]. Mitunter auch noch die Möglichkeit, dies und jenes Wörtchen grammatisch verschieden zu beziehn (z. B. ein *am*). Der im ganzen doch klar und einfach redende Dichter wird so manchmal recht schwer. Das war er einigermassen auch schon für die späteren Perser, wie die vielen erleichternden Textänderungen zeigen; freilich lag die Schwierigkeit für sie zum Teil in andern Gründen. So kurz und epigrammatisch zugespitzt sich Firdausī nun aber auch ausdrücken kann, stellt er doch gern Varianten desselben Gedankens neben einander, und in den Reden und Briefen, die bei ihm sehr viel Raum einnehmen, sowie in den eigentlich lehrhaften Stellen wird er manchmal gradezu breit. Der Versbau begünstigte müssige Zusätze: wenn die erste Hälfte den Sinn schon erschöpft hat, so wird doch noch gern etwas weiteres angefügt, um den Vers auszufüllen; das Reimwort kann der Leser dann oft voraussehn[2].

§ 47. Wie es in der Epik üblich, ist auch das Schahname oft formelhaft. Wir finden darin viele Verse, die beinahe oder völlig gleich sind. Die Variation im Ausdruck ganz ähnlicher Dinge verdiente eine besondere Untersuchung, für die freilich ein weit besserer Text als der uns erreichbare erwünscht wäre. Aber es wäre z. B. schon jetzt sehr interessant, einmal sämtliche Verse zusammenzustellen, worin Firdausī den Anbruch des Morgens schildert. Er liebt es nämlich, die Erzählung durch eine kurze Erwähnung des Sonnenaufgangs zu beleben, auch wo das für die Ereignisse ohne Wichtigkeit ist; für die Vertreibung der Nacht durch den Tag wendet er immer neue, zum Teil prächtige, zum Teil etwas gesuchte Bilder an[3].

§ 48. Selbst von der älteren Lyrik der Neuperser haben wir nur dürftige Kenntnisse, von den Vorstufen des neupersischen Epos fast gar keine. Wäre das anders, so würden wir gewiss sehn, dass der Stil, die Wahl der Phrasen und einzelnen Ausdrücke bei (Daqīqī und) Firdausī vielfach durch das, was vorher üblich geworden, bedingt war, wie er andrerseits einen gewaltigen Einfluss auf die spätere Poesie ausgeübt hat. Gewiss war es Firdausī darum zu thun, jeden Sprachgebrauch zu vermeiden, der an sich oder wenigstens für diese poetische Gattung als niedrig galt[4], und sich durchweg einer gewählten,

---

[1] Man bedenke nur, was alles *bar* und *dar* bedeuten kann. Für uns kommt dazu noch die Unvollkommenheit der Schrift, welche lautliche Verschiedenheiten entweder nicht bezeichnen kann (die kurzen Vocale; *ē* und *ī*, *ō* und *ū*) oder doch nicht zu bezeichnen pflegt (wie *p* und *b*, namentlich aber *k* und *g*). — [2] So führt die Reim- und Strophenform im Nibelungenlied ziemlich viele müssige, mindestens den Gang der Erzählung nicht fördernde Halb- und ganze Verse herbei (namentlich 2*b* und 4). Auch im Kalewala ist das zweite Glied des Verspaars oft für den Sinn unnötig, aber da kommt das von dem als Kunstform in sehr weiter Ausdehnung verwandten *Parallelismus membrorum*. — Die gleichmässig verlaufende Rede Homer's, welche sich nicht allzuviel darum kümmert, Vers und Satz zusammenfallen zu lassen, und ziemlich ausgedehnte Perioden liebt, kennt kaum solche Füllstücke. — [3] Seltsam contrastiren dagegen die stereotypen Homerischen Verse wie

ἦμος δ' ἠριγένεια φάνη ϝροδοδάκτυλος Ἠϝώς,

die aber niemals überflüssig stehn. — [4] In diesen Dingen herrscht leicht eine gewisse Mode; das feine Gefühl dafür hat nur der gebildete Zeitgenosse. Dahin mag, um eine Kleinigkeit zu erwähnen, gehören, dass Firdausī das Wörtchen *mē* entweder ganz meidet oder es höchstens sehr selten anwendet, wie auch der ältere Prosaiker Muwaffaq nur das volle *hamē* kennt, während Daqīqī auch *mē* zu haben scheint und Nāṣiri Chosrau, der noch Firdausī's Zeitgenosse gewesen ist, es viel gebraucht. — Vermutlich hatte Firdausī auch in allen solchen Fällen, wo zwei Nebenformen gleich gut ins Metrum passen, einen festen Sprachgebrauch. Wir aber werden schwerlich je darüber Gewissheit haben, ob er z. B. *tāft azān* oder *tāft' zān* sagte, ob *jahāndār aǧar* oder *jahāndār' ǧar* (⏑ – – ⏑ –) u. s. w.

edlen Sprache zu bedienen. Damit hing wohl eine gewisse Liebhaberei für altertümliche Wörter zusammen. Pārsenwörter wie *niyāyiš*, *bāž*, *pāδafrah*[1], *patyāra*, die er gern anbringt, waren kaum ein Bestandteil der allgemeinen Umgangssprache. Manches ungewöhnliche Wort, das sich noch bei ihm findet, und manches, das die Abschreiber leider beseitigt haben, mag auch für ihn schon archaistisch gewesen sein, während gewiss wieder sein Beispiel bewirkt hat, dass dieser und jener Ausdruck wenigstens der Dichtersprache erhalten geblieben ist. Die Synonymen für »Kampf« und »Krieg« *ǰang*, *kārzār*, *paigār*, *parxāš*, *nabard*, *āvard*, *nāvard* (486, 857. 495, 1023), *kār* (469, 561), *āvēz* (423, 642) unterscheiden sich freilich zum Teil ein wenig in der Bedeutung, aber ich bezweifle doch, dass sie alle in der lebenden Sprache üblich waren. *Bēvar*, das zur Erklärung des Namens *Bēvarasp* nötig war, bezeichnet Firdausī als ein Pahlavīwort, d. h. ein Wort der alten Sprache, das im Darī[2] *dih hazār* »zehntausend« sei (28, 96). Es ist characteristisch, dass er jenes veraltete Wort, wo er es noch gebraucht, durch hinzugesetztes *hazār* verdeutlicht, also eigentlich falsch anwendet. Auch alte grammatische Formen hat Firdausī vielleicht noch mehr gebraucht, als wir jetzt erkennen[3]. Dass zu den Eigentümlichkeiten des epischen Stils auch die Sparsamkeit in der Verwendung arabischen Sprachstoffs gehört, sahen wir schon oben. Zu bemerken ist dabei, dass viele der zugelassenen arabischen Wörter grade häufig erscheinen, also hier völliges Bürgerrecht erlangt haben.

Der allgemein üblichen Dichtersprache werden gewisse bildliche Ausdrücke angehören, die sich zum Teil auch im Schahname ziemlich häufig finden. Ich meine Fälle wie »Moschus« für »schwarzes Haar«, »Kampfer« oder »Schnee« für weisses, »Cypresse« für grade Statur, »Mond« für jugendlich volles Gesicht, »Coralle« (*bussaδ* 153, 432), »Granat« (*bēǰāδe* 164, 638)[4], »Zizyphus« (*ʒunnāb*) für rothe Lippe, »Narcisse« für »Auge« u. s. w.

In einigen Kleinigkeiten können wir freilich schon das Schwanken oder die Verkehrtheit der Überlieferung heilen. So hat bereits RÜCKERT (ZDMG. 8, 257) gesehn, dass وَ nur bei folgendem *a* stehn darf (wozu auch *vayā* »oder« gehört = *u*+*ayā*); demnach ist das von der Überlieferung sehr oft gebotene وديكر immer in ددیکر (*daδīgar*) zu verbessern. — Ganz unsicher sind wir in manchen Fällen über die von Firdausī gebrauchte Form, wo die Schrift uns keine Auskunft giebt. Das gilt namentlich von kurzen Vocalen. So wissen wir z. B. nicht, ob »erbarmen« bei ihm noch *buxšūδan* (Praesensstamm *buxšāi*) oder schon, durch Einfluss des heterogenen, aber später ganz mit ihm vermengten *baxšīδan* (Praesensstamm *baxš*) »schenken«, *baxšūδan* war. Da die kurzen Vocale in den Reimsilben nicht notwendig gleich zu sein brauchen, so versagt hier manchmal ein scheinbar sicheres Hilfsmittel. Aber freilich, wenn an mehreren Stellen كرك auf *arg* reimt (1327, 1083. M. 1332, 15. M. 1438, 13. M. 1566 f. M. 1618, 12), so kommt man doch darauf, dass hier überall nicht *gurg* »Wolf«, sondern *karg* »Rhinoceros« zu schreiben ist, das auch vom Sinn gefordert wird. Und wenn man unzählige Mal den Reim *xišm*: چشم findet, so kann man nicht zweifeln, dass der Dichter »Auge« nicht *čašm*, sondern *čišm* sprach, wie denn auch im »Codex Vindobonensis« (Muwaffaq) oft vocalisirt ist. Die Punctation dieses Codex, der nicht lange nach Firdausī's Tode von einem speciellen Landsmann desselben geschrieben ist, kann uns mit dazu dienen, seine Aussprache annähernd festzustellen, die freilich von der üblichen mehrfach abweicht. Ich halte mich in der Transscription, wenn auch ungern, an diese.

[1] So ist zu sprechen. Höchstens kann man پاذ افره schreiben. Regulär verkürzt aus *pāδafrāh*. — Ob auch *pāδāš* ein Parsenwort? — [2] *Darī* ist die Umgangssprache der höheren Stände, also im wesentlichen die neupersische Schriftsprache, die aus Pārs stammte und den Chorasānern eigentlich eine fremde Mundart war. — [3] Muwaffaq hat noch oft Participien auf *t* oder *d*, *δ* für die (ursprünglich durch *ak* verlängerten) auf *te*, *de*, *δe*. Einmal zeigt nun der Reim, dass auch Firdausī diese Form anwendet, da *nayāzard* (oder *nayāzurd*) auf *dard* reimt (1265, 2403). Die Hinzufügung des ه in der Leidner Ausgabe ist falsch. Aber an manchen Stellen wird allerdings das auslautende ه gar als Länge gebraucht, ist also völlig sicher, z. B. *xastae* (— — M. 1392, 5 v. u.) u. s. w. — [4] Ob *bēǰāδe*

§ 49. Wortspiele finden wir hier und da, sie bilden aber durchaus kein wesentliches Stück im Stil unsers Dichters. So z. B. *bačang ār' čang* »nimm die Harfe in die Hand« (1066, 19; vgl. 1139, 1301) — *bāδ' bāδ* »sei Wind« (44, 193) — *gurāzān gurāz* »der stolzirende Eber« (1071, 115) — *ǰahande ǰahān* (714, 592) oder *ǰahāni ǰahān* (1737, 4228) »die flüchtige Welt«;[1] *samandaš ǰahān ūǰahānrā kanān* »sein Fuchs sich bäumend und die Welt (den Erdboden) aufreissend« (502, 1138) — *ravāni ravān* »die dahin gehende Seele (ich finde die Stelle nicht wieder) — *si Turkī siturg* »die drei starken Türken« (M. 1883, 8 v. u.) — *marā dāvarī dāδ'gar dāδ' dāδ* »mir richtete der gerechte Richter Gerechtigkeit zu« (M. 1940 Mitte) — *girift ānzamān dasti Dastān badast* »da ergriff sie die Hand Dastān's mit der Hand« (165, 663) — *mašau baδgumān az baδī baδgumān* »werde nicht bösedenkend (= sei nicht furchtsam) wegen des Bösen des Bösedenkenden« (= Feindes 922, 914) — *natābīδ' bā ō bitābīδ' rōi* »war ihm nicht gewachsen, wandte das Antlitz« (494, 998) — *bar tārakī Turk' targ* »auf dem Kopfe des Türken der Helm« (700, 331)

ču bargāh' bāšaδ zarafšān buvaδ
ču dar ǰang' bāšaδ sarafšān buvaδ

»ist er auf dem Thron, streut er Gold umher; ist er im Kampf, streut er Köpfe umher« (153, 440)

bagul ningaraδ ān ki ō gilxᵛarast
agarčī gul az gil sitūδaetarast

»auf die Rose blickt der nicht, welcher ein Kotfresser ist, wenn auch die Rose herrlicher ist als der Kot« (155, 478).

az dam badum »vom Atem (Kopf) bis zum Schwanz« (339 Anm. 4) — *zīvān ba Kēvān* »vom Palast bis zum Saturn« (dem höchsten Planeten 515, 1373) u. s. w. Einige dieser Wortspiele wie z. B. das vorletzte waren wohl volkstümlich.

Gewiss war das, wie bei vielen Nationen, so auch bei den Persern die Allitteration.[2] Wortpaare wie *nām unang* »Name und Ehre«, *dar udašt* »Thal und Ebene«, *tīr utēγ* »Pfeil und Schwert«, *nān unamak* »Brot und Salz«, *dāδ udīn* »Gesetz und Religion«, *šahd ušīr* »Honig und Milch«, *dārō udarmān* »Heilmittel und Arznei« (1770, 4), *silēh usipāh* »Waffe und Heer«, *tāǰ utaxt* »Krone und Thron«, *tēz utund* »scharf und gewaltsam« (M. 1884, 10), *ǰūd uǰanbar* »Aloe und Ambra« (M. 2000, 4) u. s. w. finden sich bei Daqīqī und Firdausī in grosser Menge und lassen sich schon in den Resten Rūdhakī's nachweisen.[3] Auch Fälle wie *gurzī girān* »schwere Keule«, *gurzeī gāv'sār*

grade »Granat« ist, kann ich nicht sagen; jedenfalls ist es nach vielen Stellen ein wertvoller roter Stein, aber vom Rubin verschieden.

[1] In Schefer's Chrest. pers. 1, 228, 10 gar *ǰahāni ǰahande ǰahān*. Die hierin liegende Etymologie von *jahān* »Welt« dürfte übrigens die richtige sein. — [2] Im Homer ist sie selten, so dass es kaum möglich ist, zu entscheiden, wie weit sie beabsichtigt, wie weit zufällig. In πρὸς ἠϝθα ἠϝέλιόν τε, ἀπερείσι' ἄποινα, χαλκός τε χρυσός τε, χλαῖνάν τε χιτῶνά τε, καμάδις χέει und namentlich χύντο καμαὶ κολάδες möchte ich Absicht oder doch die Benutzung volkstümlicher Allitterationsausdrücke annehmen. Aber in ὄρσας ἀργαλέων ἀνέμων ἀμέγαρτον ἀϋτμήν Od. 11, 400 ist die 4 oder eigentlich (denn der Anlaut ist nicht der Vocal, sondern der spiritus lenis) 5fache Allitteration doch wohl zufällig, und so auch das vielfache π in den ersten Versen der Odyssee. — Dass sich viele Fälle von Allitteration in den Nibelungen finden, ist erklärlich, da ja die Allitteration früher die Hauptsache im germanischen Versbau war; man muss sich fast wundern, dass sie dort nicht noch viel häufiger ist. Vgl. O. Vilmar, Reste der Alliteration im Nibelungenliede (Hanau 1855), welche Schrift im Einzelnen allerdings viel bedenkliches enthält. — [3] S. Ethé in den Götting. Anzeigen 1873. Da haben wir *sang usindān* »Stein und Amboss« (S. 698 v. 16 wie Schahname 1020, 1010), *ǰahān ūǰān* »Welt und Seele« (S. 708 v. 5 wie *ǰān ūǰahān* bei Daqiqī 1542, 812), *nām unišān* »Name und Zeichen« (S. 695).

»Keule mit Rinderkopf«, *kulāhī kayān* »königliche Tiara« darf man hierherziehn. Man beachte, dass das arabische Element hier mehrfach vertreten ist, zum Zeichen, wie tief es schon damals in die Sprache eingedrungen war. Steigerung der Allitteration haben wir, wenn neben den Paaren *kamand ukamān, kamān ukamand, kulāh ukamar, kamān ukulāh* vorkommt *kamān ukulāh ukamand ukamar* (M. 1639, 9 v. u.) oder *kulāh ukamān ukamand ukamar* (911, 701) »Tiara, Bogen, Fangschnur und Gürtel«, und in der des Gleichklangs wegen mit einem etwas heterogenen Gliede versehnen Reihe *kamān ukamand ukamīn* (1676, 3166) oder *kamīn ukamān ukamand* (1393 Anm. 7), »Hinterhalt, Bogen und Fangschnur«. So *tan ūtēγ utīr* »Leib, Schwert und Pfeil« (350, 577). Vgl. *dilī dām udaδ šuδ pur az dāγ udard* »das Herz der zahmen und wilden Tiere wurde voll Leid und Schmerz« (311, 173), wo mit den beliebten Wortpaaren *dām udaδ* und *dāγ udard* durch das vorangestellte *dil* ein 5facher D-Anlaut zu Stande kommt. Solche Fälle sind aber selten. Manchmal ist es übrigens schwer, zu bestimmen, ob eine Allitteration beabsichtigt oder zufällig ist. Ersteres dürfen wir gewiss annehmen z. B. in *čunān ranje šuδ Rustam az ranji rāh* »so ermüdet wurde Rustam von der Mühe des Wegs« (1131, 1171) mit seinen 4 R, und wohl auch in *šuδ šāh' šād* »der König wurde froh« (1070, 100 und öfter).

§ 50. Was einer richtigen Würdigung des Schahname am meisten im Wege steht, ist seine grosse Ausdehnung. Man sollte von Rechts wegen immer nur einzelne Abschnitte lesen; so haben es gewiss auch die Orientalen durchweg gemacht, und zwar im Sinne des Dichters. Je für sich betrachtet werden auch manche Teile, die bei zusammenhängender Lectüre weniger anziehn, den aufmerksamen Leser befriedigen. Freilich muss er sich immer bemühen, in Dichters Lande zu gehn, sich einigermassen in die Anschauungen der damaligen Perser zu versetzen. Bei einem solchen partiellen Lesen fällt auch der Anstoss weg, dass so oft ganz Ähnliches erzählt wird, z. B. bei den Prunkscenen am Hof, dem Lärm der aufbrechenden Heere. Je für sich genommen, sind diese Stellen meist untadlich. Und das gilt auch mehr oder minder von den parānetischen Reden und Schreiben, die im Einzelnen oft sehr zu loben sind.

§ 51. Wollte man die besten Stücke des Schahname bezeichnen, so hätte man grosse Qual der Wahl. Wir greifen hier nur einige vorzügliche Scenen heraus. Die gestaltende Thätigkeit des Dichters zeigt sich ganz besonders in den lebendigen Reden und im eigentlichen Dialog. Man betrachte sich z. B. die allerliebste Scene, wie der Thürhüter die Mädchen Rōdhābe's anfährt, die mit Rosen zurückkehren (161 f.). Hier herrscht grosse Abwechslung. Bald haben wir lange Reden, dann wieder ganz kurze Worte. In einer, allerdings sehr eiligen, Sache heisst es bloss »die Dienerin ging zu Dastān, Sām's Sohn (und sprach): »die Sache ist fertig, komm her«« (164, 634). — Vortrefflich ist u. a. die Rede des Paschang, worin er seinen Vater Afrāsiyāb um Erlaubnis bittet, sich gegen den Kai Chosrau in den Kampf zu stürzen, der zur Rache für seinen, doch mit gutem Grund getöteten, Vater Siyāvusch seinen Grossvater bekriege und durch dessen Schuld sein Nährvater Pirān gefallen sei (1291 f.). Wir haben hier ein Beispiel davon, wie der Dichter auch den Gegnern der Iranier gerecht wird und wie objectiv er die verschiedenen Seiten eines grossen Conflicts beleuchtet, der ihn doch, mochte er auch einer uralten Vergangenheit angehören, als patriotischen Iranier tief berührte. — Ganz vorzüglich sind die Worte, worin der auf Befehl seines Vaters Guschtāsp gefangen gesetzte Isfandiyār den Dschāmāsp abweist, den jener in der äussersten Not mit der dringenden Bitte an ihn gesandt hat, ihm zu Hülfe zu eilen. Bitterer Hohn und gerechte Entrüstung drücken sich

darin kurz und scharf aus. Dieser Ton geht denn auch in dem Zwiegespräch der Beiden fort. Die Nachricht, dass sein Grossvater und seine 38 Brüder erschlagen, dass seine Schwester gefangen weggeführt sei, rührt ihn nicht. Der Vater, sagt er, möge seinen Vater rächen, und für die Tochter sorgen, von den Brüdern habe sich keiner um sein Elend bekümmert. Erst als er hört, dass auch sein Lieblingsbruder Farschēdhward gefallen sei, willigt er ein, sich die Fesseln abnehmen zu lassen und in den Kampf zu ziehn (1566 ff.)[1] — Eine von RÜCKERT (ZDMG 8, 322) mit Recht als Meisterstück bezeichnete Darstellung ist folgende: (Firēdhūn's Sohn Ēradsch ist von seinem Bruder Tūr ermordet worden. Des Ēradsch Sohn Manōtschihr hat mit Firēdhūn's Beistimmung den Rachekrieg geführt und Tūr umgebracht. Der Bote bringt dem König den Kopf des Bösewichts, der doch immer sein Sohn ist). »Der Bote trat mit einer Wange voll Scham (Verlegenheit) ein, beide Augen voll heisser Thränen, denn (dachte er) wie sollte er (wohl) den abgeschnittenen Kopf des Königs von Chiṇa vor den König des Landes Iran bringen? denn wie sehr sich auch ein Sohn von der Religion abwendet, über seinen Tod grämt sich der Vater dennoch. (Jedoch) die Sünde war sehr schwer und liess keine Entschuldigung zu; ferner war der Bluträcher ein junger Held. (Also) kam der Bote (jetzt doch) mit keckem Antlitz und legte Tūr's Kopf vor ihn hin. König Firēdhūn rief (länger *hamē*) den Gerechten (Gott) um Heil für Manōtschihr an« (115).[2]

In der Fahrt Rustam's nach Māzandarān, einem der besten grösseren Abschnitte des ganzen Werkes, der uns in raschem Fortschritt ganz verschiedene Bilder höchst lebhaft vor Augen führt, treten u. a. die wenigen Worte besonders hervor, welche den Conflict im Herzen des treuen Rosses darstellen, dem sein Herr unter Todesdrohung verboten hat, ihn zu wecken, und das diesen doch dem Drachen nicht zur Beute werden lassen kann (340, 387 f.).

Wir könnten so noch lange fortfahren. Selbst die Aufzählung aller in sich geschlossenen grossen Abschnitte, welche hohes Lob verdienen, wäre schwierig; die wichtigsten davon sind freilich wohl alle schon in den oben gegebenen Erörterungen wenigstens gelegentlich berührt worden.

§ 52. Wir können mit Gewissheit sagen, dass das Schahname so wenig für den Gesang oder nur irgend eine Art Cantilation bestimmt war wie etwa die Aeneis. Dies Epos beruht ja zwar auf nationaler Grundlage, aber es ist doch noch in anderem Sinne ein Kunstproduct als die Homerischen Gedichte. Die Überlieferung war nicht ununterbrochen, und eine litterarische Neuschöpfung war nötig. Das grosse Lied, dessen Grundlagen zum Teil in ferner Urzeit liegen, ist doch in gewisser Hinsicht modern.

§ 53. Das Versmass, dessen sich Daqīqī und Firdausī im Schahname bedienen, war vermutlich schon vorher für erzählende oder heroische Gedichte üblich geworden.[3] Schwerlich steht es mit irgend einem in älterer Zeit bei Iraniern üblichen Mass in Beziehung. Alle neupersischen Versmasse sind den Arabern entlehnt; zum Teil haben sie dabei allerdings starke Veränderungen erlitten.[4] Durchweg sind sie strenger geworden, indem an solchen Stellen, wo bei den Arabern eine Kürze oder eine Länge stehn kann, bei den Persern

[1] Die Scene erinnert vielfach an das 9te Buch der Ilias. Nur ist die Verpflichtung Isfandiyār's eine weit nähere, die Abweisung geht also tiefer. — [2] Ich hoffe, dass die Stelle auch durch meine Übersetzung hindurch noch Eindruck machen werde, die ich absichtlich steif wörtlich gehalten habe. Der Mangel an Verbindung zwischen den einzelnen Sätzen, deren folgernde oder adversative Beziehung nur aus dem Zusammenhang erhellt, wirkt hier ganz besonders (vgl. oben S. 53). — [3] Vgl. oben S. 20. — [4] Darunter, wie mir wenigstens vorkommt, solche, die den ganzen Rhythmus umwandeln.

das ganze Gedicht hindurch nur eine von diesen verstattet ist. Das geschieht, wie RÜCKERT (ZDMG 10, 280 f.) erkannt hat, als Gegengewicht gegen die äusserst schwankende Quantität der persischen Wörter.[1] So ist denn die Form des Metrums Mutaqārib, das im Arabischen

⏑ — ⏒ | ⏑ — ⏒ | ⏑ — ⏒ | ⏑ — (doppelt)

ist, im Schahname ausschliesslich

⏑ — — | ⏑ — — | ⏑ — — | ⏑ — (doppelt).

Also zwei Reihen von je 4 reinen Bacchien, deren letzter katalektisch ist; die beiden Reihen (Halbverse) reimen auf einander. In diesem Masse bewegt sich das ganze grosse Gedicht ohne die allergeringste Abweichung.[2] Wäre die dritte Silbe des vollständigen Fusses anceps, so erhielte der Vers einen hüpfenden Gang, der auf die Dauer im Epos unerträglich sein würde, aber die Durchführung der Länge an der dritten Stelle ergiebt einen getragenen Rhythmus, der sich für die ernste Erzählung so gut eignet wie für die Betrachtung, unsern Sprachen allerdings ganz fremd ist. Eben weil die Dritte immer lang ist, möchte ich glauben, dass auf sie der Ictus ganz so oder fast ganz so fiel wie auf die Zweite (also ⏑ ⏓ ⏓). Dafür dürften auch gewisse Erscheinungen beim Reim sprechen. In Fällen wie *dar guδašt: bartar guδašt* (1796, 249); *bar girift: dar bar girift* (1807, 455); *paimān kunī: pašīmān kunī* (1797, 271); *farmāni tō: paimāni tō* (M. 1288, 5 v. u.); *tīr' kard: naxčīr' kard* (673, 2652) u. s. w. wäre der Reim kaum recht ins Ohr gefallen, wenn nicht die vorletzte Silbe stark hervorgehoben wäre (⏑ ⏓ ⏓ | ⏑ ⏓).

Der Wortaccent hat für den Vers schwerlich irgend welche Bedeutung, abgesehn vielleicht vom Reim. Innerhalb des Verses ist jede Wortabteilung gestattet. Natürlich sind aber Verse, wo alle 4 Füsse je mit einem Wortende schliessen wie *azīn har | du hargiz | nagaštī | ǰuδā* (799, 504) oder gar jeder Fuss durch ein besonderes Wort, einschliesslich der Proklitika, gebildet wird wie *wazānǰā | biyāmaδ | bayābān | girift* (1342, 1371); *bapēšī | ukammī | nabāšaδ | saxun* (889, 323), recht selten.

§ 54. Die den arabischen nachgebildeten Metra müssen auf die Sprache der Dichter grossen Einfluss gehabt haben. Das gilt besonders vom Mutaqārib, das fürs Persische mit seinen vielen kurzen Silben zunächst nicht viel bequemer war als der Hexameter fürs Lateinische mit seinen vielen Längen. Die Sprache des Epos musste sich dem Metrum anbequemen; die Bedeutung des Epos für die spätern Dichter hat dann den Einfluss jenes noch weit ausgedehnt. Eine Menge der gewöhnlichsten Wörter geht entweder gar nicht in dies Mass hinein (so das Zahlwort *duānzdih* ⏑ — ⏑ — »zwölf«, wofür daher immer *dih ūdō* »zehn und zwei« steht), oder nur durch Umbildung. Im Einzelnen ist da Folgendes zu bemerken:[3]

---

[1] Diese beruhte gewiss wenigstens zum Teil darauf, dass die Quantität der Vocale und die Verdopplung von Consonanten in der Aussprache nicht so deutlich zu unterscheiden war wie z. B. im Arabischen. Ob die Schrift die neben einander bestehenden Formen mit langer und kurzer Silbe unterscheidet (wie in كوه, كه; هوش, هش u. s. w.) oder nicht (wie in كى [modern كه], تو, دو u. s. w.), ist für die Sache gleichgültig. — Viele dieser Doppelformen beruhen allerdings auf uralten Differenzen, andre aber sind jungen Ursprungs. — [2] Was SCHACK, Heldensagen von Firdusi, Vorrede IV, mit den Worten meint, dass »Firdusi selbst sich manche Freiheiten mit dem Metrum nimmt«, ist mir unklar. — KAIBEL bestätigt mir, dass wir bei griechischen Dichtern keine Systeme von Bacchien finden. Die bei Plautus klingen wenigstens mir gegenüber dem reinen persischen Masse wie etwas plumpe Knittelverse. — 3 Bei alledem, was ich hier aufführe, folgten Daqīqī und Firdausī, wie wir zum Teil noch nachweisen können, im Ganzen und Grossen dem Vorgange älterer Dichter. — Bei Homer vgl. u. a. die des Metrums wegen nötige Vocalverlängerung in ἀπονέεσθαι, ἀποπέσησιν, ἀθάνατος, ἀσινέας; ἠνεμοέσσας, ἡμαθόεντα, δυσηλεγέος u. a. m.

1) Um zwei Kürzen hinter einander zu vermeiden, wird der zweite Vocal vielfach unterdrückt z. B. *bugzaraδ* für *biguzaraδ*. Das geschah schon in der gewöhnlichen Aussprache zum Teil, wie uns die Schreibung بَشکند,[1] بُگذاری, بفسرد u. s. w. hier und da bei Muwaffaq zeigt. Aber die Dichter gehn darin weiter, indem sie z. B. auch den Wurzelvocal auswerfen; so *bukšaδ* »tötet« (1709, 3755); *nabvaδ* »ist nicht« (M. 1649, 9 v. u.); *nadhand* »geben nicht« (1821, 236); *bidhī* »giebst« (1500, 89 Daqīqī) u. s. w. Ferner *piδrē* »ein Vater« und *piδraš* »sein Vater« (M. 1647 paen.). — *babhišt* »im Paradies« (1318, 895, 899); *bamyāni* »in der Mitte von« (M. 1353, 6).[2] Steht vor Formen von *giravīδan* »glauben« ein kurzes Präfix, so wird zuweilen das *a* weggeworfen: *bigirvīδēī* (1681, 3264); *bigirvīm* (M. 1488, 15); *nagirvaδ* (M. 1488, 20); *nagirvand* (M. 1923, 4). Für *mužagān* »Wimpern« steht immer *mužgān*. — Von *giristan* »weinen« und »*birištan*« »braten« müssten *girayam*, *girayān*, *birayān* u. s. w. kommen, aber das Schahname (wie die meisten Gedichte) kann nur *giryam*, *giryān*, *biryān* gebrauchen, und diese Formen scheinen auch in der Prosa allgemein angenommen zu sein.[3] — Bei Eigennamen so *Hamδān* für *Hamaδān* (M. 1862, 6);[4] *Sagzī* für *Sagazī* (öfter), *Ṭabrī* für *Ṭabarī* (M. 2063, 4).

2) Einige Formen werden durch aussergewöhnliche Verkürzungen für den Vers zulässig oder doch bequem gemacht. So das häufige *āramīδan* »ruhen«, *āramīδ* und weiter (nach nr. 1) nicht selten *armande* neben *ārāmaδ* u. s. w. Ferner öfter *x^{v}ābanīδan* »schlafen machen, nieder legen« (aber *x^{v}ābānamat* 1573, 1320), und bei Daqīqī[5] *angēzanaδ* und *bugrēzanaδ*. So das häufige *jāviδān* »ewig« für *jāvēδān*. Auch *čakāčāk* und *čākačāk* aus *čākāčāk* »Lärm« gehören hierzu und wohl noch dies und das, was jetzt als gewöhnlich gilt.[6]

3) Das relative *i* (*Iḍāfe*) wird, wie zuerst Rückert beobachtet hat (ZDMG 10, 177), im Schahname weggelassen, wo das Wort sonst nicht in den Vers hineinginge. So etwa ein halbdutzendmal *piδar* für *piδari* z. B. *piδar māδaraš* »der Vater seiner Mutter« (M. 1700, 5. M. 1963, 7 v. u.)[7] und öfter *birāδar* für *birāδari*. — So *māδar ǰuvānē* »Mutter eines Jünglings« (M. 1958, 1); *ǰigar māδarat* »Leber deiner Mutter« (368, 846. 1682, 3273); *sipar kīl dār* »der filzgefütterte Schild (212, 1502); *sipahbaδ* für *sipahbaδi* »Heerführer« (1202, 1205. 1247, 2076. 1507, 193 letzteres bei Daqīqī); *bar* (oder *sōī*) *dar sarāi* »am Schlossthor« (1132, 1192 nach der richtigen Lesart des Londoner und Leidner Codex; M. 1444, 5 und öfter); *dāman zirih* »Saum des Panzers«

---

[1] Das Praefix des Verbs ist im »Codex Vindobonensis« immer *ba* oder *bu*, nie *bi*. — [2] Bei Nāṣirī Chosrau kommt sogar *duǰhān* »zwei Welten« für *du ǰahān* vor (ZDMG 36, 482 v. 32 = Divan S. 186 und Gött. Nachr. 1882, 129); bei Asadī *čibvaδ* »was ist« für *či buvaδ* (Verhh. des Berliner Orient.-Cgr. 2, 1, 82, 4. 88 paen.). — [3] Muwaffaq 87, 9 steht بَرْیان. — So *xursand* »zufrieden« für *xu-rasand* (Darmesteter, Études ir. 1, 20 Anm.). Vermutlich sind unter den gemein üblichen persischen Wörtern noch mehr solche Verkürzungen. — [4] So in Wīs u Rāmīn, wo auch mit secundärer Verdoppelung *Hammaδān*. — [5] In der Form, worin die Londoner Handschrift den Vers 1528 Anm. 1 hat:

har ān kaz miyān bāre angēzanaδ
bigardānaδaš pušt ubugrēzanaδ

»jeder, der sein Ross aus der Mitte heraus in Bewegung setzt, ihn zwingt, den Rücken zu wenden und zu fliehn« ist er ganz oder fast ganz ursprünglich. — [6] Verschieden davon ist der Fall, wo die Quantität des Vocals auf Grund alter Flexion oder allgemeiner Lautverhältnisse (z. B. vor *h*) überhaupt schwankt. — [7] Da *piδ* in wirklichen Texten kaum vorkommt, darf man hier *piδar* schwerlich durch *piδī* ersetzen. Dagegen möchte ich für *pusar* (*pisar*) = *pusari* (1516, 336. 1517, 355. 1535, 580) immer *pusī* lesen, das wir an mehreren Stellen als Variante oder Lesart wirklich finden z. B. 1524, 497 (alle diese Fälle bei Daqīqī). — Und für *nabīre* »Enkel« = *nabīrei* ist überall *nabīrī* zu setzen, wie an anderen Stellen noch steht; *nabīr* und *nabīre* sind Nebenformen.

(427, 692); *x*ᵛ*ariš bāragīšān* »Futter ihres Pferdes« (M. 1688 Mitte). Ferner kann das *i* nach dem *ī* des Abstracts wegfallen z. B. *rōšanī baxt* »Helle des Glücks« (M. 1747, 6); *tangī dil* »Enge des Herzens« 544, 400 u. a. m. Aber hier bleibt weit häufiger das *i* (wo dann — —, —⏑, ⏑— gemessen werden kann).

4) *Stān* als zweites Glied einer Zusammensetzung kann Firdausī in vielen Fällen nicht gebrauchen und verkürzt es dann in *sān*. So oft *šārisān* (statt *šaristān, šahristān*) »Stadt«; *xārisān* »Dornenort«; *bēmārisān* »Krankenhaus«; *gōrisān* »Begräbnisplatz«; *paigārisān* »Kampfstätte« (1021, 1037); *kārisān* »Arbeitsstätte« (1453, 151. 1821, 227) und der Eigenname *Sūrisān* (995, 597. M. 1685. 1949, 3 v. u.).

5) Bei den Eigennamen waren auch sonst oft Veränderungen der Form geboten, wenn sie überhaupt im Vers angebracht werden sollten; s. schon oben S. 60. Aber Firdausī geht da weiter und ändert sie auch wohl ohne dringende Not ab. Manchmal giebt er den Namen je nach Bedürfnis des Verses wechselnde Formen.[1]

Die Bestandteile zusammengesetzter Namen werden umgestellt in *Kāōsi Kai* statt *Kai Kāōs;*[2] *Šahri Ērān* statt *Ērānšahr; Xurrēī Ardašīr* statt *Ardašīrxurre; Rōīndiz* statt *Dizi Rōīn*[3]*; Nōšāδar* statt *Āδarnōš;*[3] *Kangī bihišt* statt *Bihišti Kang;*[3] *Pērōz'rām* statt *Rām Pērōz* (M. 1591; dies ginge auch in den Vers); *Zāδi Farrux* (neben *Faruxzāδ*) statt *Farruxzāδ*.

Erweiterungen werden notgedrungen angebracht in *Nōšīravān* statt *Nōšer(a)vān* (*Anōšeravān*); *Ādarābāδagān* für *Ādarbāδagān; Šahrāngurāz* für *Šahrgurāz* (M. 2055 f.); *Mārōsipand* statt *Māraspand* (M. 2028, 16); *Āf'rēδūn* statt *Afrēδūn* oder lieber *Ifrēδūn* (daneben das regelrechte *Firēδūn*); *Būzurǰ'mihr* statt *Buzurǰmihr* oder vielmehr *Buzurgmihr*. Vgl. noch die Ableitung *Gayōmūraδī* statt *Gayōmarδī* (M. 1653, 7. 1924, 8). Dagegen wird des Verses wegen *Farvardīn* zu *Farvadīn* und *gušnasp* in *Āδargušnasp* u. a. m. zu *gušasp* verstümmelt. Ferner steht *Ris'xēz* für *Ristāxēz; Gundi Šāpûr* für *Gundē Šāpūr* (M. 1655 u. s. w.); *Nišāpūr* für *Nēšāpūr*, sowie *Samāʒīl* und *Barāhīm* für *Ismāʒīl* und *Ibrāhīm* (M. 1311 f.).

Die Verstümmelung von *Avastā*, das ganz gut in den Vers gegangen wäre, in *Ustā* und *Ust* ist sehr seltsam. Es ist kaum anzunehmen, dass Firdausī und gar der Zoroastrier Daqīqī (1508, 223) die richtige Form grade dieses Wortes nicht gekannt hätten. Vielleicht war *Ustā* doch eine echte Vulgärform.[4]

§ 55. In ziemlich grossem Umfang bringen Daqīqī und Firdausī sonst noch Veränderungen an Wörtern an, die zwar auch ohne sie in den Vers passen, jedoch mit diesen Veränderungen grade an den betreffenden Stellen bequemer zu verwenden sind. Sie erhalten so eine Menge zwiefacher Wortformen. Bei weitem am wichtigsten ist hier die Behandlung der Verdopplung.

---

[1] Ich rede im Text natürlich nicht von den durch falsche Deutung der Pahlavī-Züge oder gar Nachlässigkeit der späteren Abschreiber herbeigeführten Entstellungen von Namen. Alle Ursachen der Verderbnis kommen zusammen bei den Benennungen der vier Stände (24). Mit besseren Hülfsmitteln (im Leidner Codex fehlt hier grade ein Blatt) liessen sich vermutlich wenigstens noch die Formen herstellen, die Firdausī selbst geschrieben hat. Die Pahlavī-Grundformen sind uns glücklicherweise bekannt. — Die Verse bei SPIEGEL, Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen 2, 329, 43 ff. sehn wie eine absichtliche Verbesserung jener Schahnamestelle aus. — [2] Eigentlich ist hier freilich das *Kai* ganz überflüssig, da es schon in *Kāōs* (*Kava Usan*) steckt. — [3] Ṭabarī 1, 680. — [4] Bei Homer mögen sich noch mehr Eigennamen finden, deren Form des Verses wegen geändert ist, als wir jetzt erkennen können. Ἄπόλλωνα neben Ἀπόλλων, Διώνυσος neben Διόνυσος, Κυθέρεια von Κύθηρα zeigen ein wenig, was hier möglich war.

In vielen Wörtern wird eine ursprüngliche Verdopplung je nach Bedarf aufgehoben, seltener ein einfacher Consonant verdoppelt. Nicht in allen Fällen ist uns (oder wenigstens mir) klar, ob die einfache oder die Doppelconsonanz das Ursprüngliche. Am häufigsten geschieht dies bei R. Neben *zarr* »Gold«, *zarrīn* »golden«,[1] *parr* »Flügel«, *parrīδan* »fliegen«, *farr* »Majestät«, *barre* »Schaf«, (M. 1080, 8 v. u.), *darrīδan* »zerreissen«, *burrīδan* »schneiden«,[2] *tarr* »frisch« (M. 1647, 19), *xarram* »ich kaufe« (z. B. 1112, 936), *xarrī* »du kaufst« (1151, 189) stehn resp. *zar, par, parīδan, far*,[3] *barae, darīδan, burīδan*,[4] *tar*,[5] *xaram* (z. B. 1119, 938);[6] so kann auch das arabische *durr* »Perle« als *dur* erscheinen (öfter *durafšān* ⏑—— »Perlen streuend«). Umgekehrt neben *mar* »Zahl« auch *marr* (M. 1803, 9). Irre ich nicht, so heisst es immer *narr, narre* »männlich« mit secundärer Verdopplung. Einen besonderen Fall bildet die Vereinfachung des doppelten Consonanten in *āδarang* »feuerfarbig« für *āδar-rang* (*āδar* + *rang*), das nicht in den Vers ginge (19, 25).

Bei *L* finde ich nur, dass das arabische *γalle* »Getreide« M. 1590 ganz unten 2 mal als *γalae* erscheint.[7]

Häufiger ist die Vereinfachung und die secundäre Verdoppelung bei M. Neben *dumm* »Schwanz«, *summ* »Hufe«, *kamm* »wenig«, *kammī* »Wenigkeit« haben wir *dum, sum, kam, kamī; xumm* und *xum* »Gefäss« stehn nebeneinander (M. 1292). Für das arabische *γamm* »Sorge« kommt oft *γam* vor (auch *γamī, γamān*). Umgekehrt *Jamm'šēδ* neben *Jamsēδ* und *ʒOmmar* (arabisch M. 2064, 10. 2095, 2) statt *ʒOmar*.[8] Auch *Tammūz* »Juli« (M. 1791, 5) ist als secundär anzusehn für *Tamūz* (M. 1786 paen. M. 1801, 17). In *dirammē* »ein Dirham« (M. 1626, 8) war die Verdopplung für den Vers nötig; sonst *diram*.[9] Vgl. *būmahan* »Erdbeben« (209, 1438) für *būm mahan* (—⏑⏑—), s. Horn, Neup. Etym. Nr. 239.

Für *N* kenne ich keine hierher gehörige Fälle.

Zischlaute. *xᵛašš̌ī* »Güte«, *paššе* »Mücke« stehn neben *xᵛašī, pašae* (652, 2306). Die ersteren Formen sind wahrscheinlich die ursprünglicheren.[10] Ob *mužže* oder *muže* »Wimper«, die gleich gebräuchlich sind, ob das übliche *kažž, kažžī* oder *kaž* (M. 1986 ult. M. 1987, 2), *kažī* (1639, 2078) »kraus, Krausheit« ursprünglicher, weiss ich nicht.[11] — Für das arabische *nazzāre* (1025, 1097) »Zuschauer« ist weit häufiger *nazārae*.

Zerstreut noch einige andre Fälle. Für arabisches *xaṭṭ* »Schrift« öfter

---

[1] Die Verdopplung scheint hier ursprünglich zu sein, s. Hübschmann, Pers. Studien S. 69. — [2] Bei so häufigen Verben setze ich den Infinitiv als Vertreter für die verschiedenen Formen. — [3] So in einem Vers:

farē bihtar az farri Jamšēδ' nēst

»keine Majestät ist besser als die Dschamshēdh's« (708, 415). — [4] So denn (nach S. 60) *bidrīδ* neben *bidarrīδ, bubrīδ* neben *buburrīδ*, vgl. *bubrīδ' Rustam baburrande tēγ* »Rustam schnitt ab mit schneidendem Schwert« (517, 1413). — [5] Nur *tarra* »Kraut«; so ترّه Muwaffaq 41, 3 v. u. — [6] Auch *purr* »voll« ist ursprünglich, und so hat Landauer wohl mit Recht 1818, 181 f. (= M. 1292, 6 f.) پرّآب geschrieben, obgleich die Länge auch durch پرآب herauskäme. Üblich ist sonst *pur*. — [7] Yūsuf u Zalīchā 67, 692 hat *galle* »Heerde« für *gale*. — Schefer, Chrest. I, 223, 9 *šille* für das arabische *šile*. — [8] Von den Stellen mit *ʒOmar* ist 6, 98 sicher, M. 2061, 9 v. u. wahrscheinlich unecht. — [9] Welche von den beiden gebräuchlichen Formen *xamm* und *xam* »Schlinge« die ursprünglichere ist, weiss ich nicht. Auch die Lautverhältnisse von *ummēδ* oder *umēδ* »Hoffnung« (cf. *naumēd* »hoffnungslos«) sind mir (wie auch Hübschmann a. a. O., 17 f.) unklar, zumal in alten Handschriften auch اومید vorkommt. — [10] Da *š̌* hier aus *xš* entstanden ist. — [11] Yūsuf u Zalīchā 113, 1134 steht *bačae* »Junges« im selben Verse mit *bačče*, das sonst üblich ist.

xaṭ; sogar für *baδtar*, *battar* »schlechter« einzeln *batar* (478, 728). — Arabisches *ṣaff* »Reihe« ist, wenn ich nicht irre, stets *ṣaf.* *Čapp* und *čap* »links« wechseln.[1] Arabisches *šakk* »Zweifel« erscheint als *šak* (M. 1402, 10).

Ähnlich ist *nauvī* (نوّی oder نوئی) »Neuheit« aus *navī* (1444, 3178, aber immer *nau*) und wohl auch *γauvī* »Geschrei von« 792, 406 aus *γavī* (821, 874; aber wohl immer *γau*).[2]

Die Fälle liessen sich namentlich mit Hülfe genauer etymologischer Untersuchung wohl noch ziemlich vermehren, aber ganz ins Belieben waren diese Umformungen doch nicht gestellt; sie waren immer nur bei einer beschränkten Anzahl von Wörtern gestattet.[3]

So finden sich auch einige Fälle, in welchen durch die verschiedene Behandlung kurzer Vocale Doppelformen entstehn. Wir haben hier wohl wenigstens zum Teil nur verschiedene metrische Fixirung der wirklichen Aussprache ganz kurzer Vocalanstösse. Neben dem gewöhnlichen *barahne* »nackt« kommt oft *barhane* vor (= *barahᵉne*), neben *gašn* »weit« *gašan.*[4] Für *parastār* »Diener« steht M. 2059, 17 *pars'tār* oder *parsitār.*[5] So hat das Schahname neben *Tahm'tan* (eigentlich »der Starkleibige«, dann ganz Eigenname) viel häufiger *Tahamtan;* mit *Gustahm* wechselt *Gustaham*, mit *Istaxr* oder *Siṭaxr* wechselt *Isṭaxar.*[6]

§ 56. Die prosodische Behandlung überlanger Silben ist im Schahname (und sonst bei älteren Dichtern) zuweilen etwas anders, als die allgemeine Regel vorschreibt. Dass die Endung *and* vor consonantischem Anlaut bei Firdausī mitunter — nicht —⏑ gemessen wird, hat schon RÜCKERT bemerkt (ZDMG 10, 220). TEUFEL (eb. 36, 113) sagt, dieser Fall sei häufiger, als RÜCKERT (a. a. O.) meine, und darin hat er Recht. Wir haben so *šuδand* ⏑— (148, 355. 860 Anm. 5), *kašīδand* ⏑—— (1180 Anm. 11), *zaδand* ⏑— (1538, 747 Daqīqī. 1804, 405), *āvēx'tand* ——⏑— (1241 Anm. 2. 1389, 227), *kunand* (261, 10), *nuvīsand* (175, 824) und manche andre Verbalformen der Art, und so auch *čand* — 115, 932.[7] Weit häufiger ist aber die gewöhnliche Messung.

Die Endung *īm* (1. Pers. Pl.) ist einige Mal — statt —⏑. So *ārīm* —— und *āvarīm* —⏑— (beide 81, 360), *kunīm* ⏑— (130, 25. 929, 1036), *burīδīm* ⏑—— (125, 1087), *rasīδīm* ⏑—— (114, 917), *namānīm* ⏑—— (129, 1041. 930, 1048), *nadānīm* ⏑—— (512, 1330). Ursprünglich waren die Fälle gewiss noch häufiger. Die Abschreiber und Herausgeber[8] haben den vermeintlichen metrischen Fehler an mehreren dieser Stellen durch Verwandlung in den Singular *am* getilgt; das mag z. B. auch 1316, 861 der Fall sein, wo *bibāšīm* besser passt.

---

1 Sollte die ungewöhnliche Erscheinung des auslautenden *pp* auf ursprünglicher Doppelheit (resp. Assimilation) beruhen? Auch mit *taff* »Hitze«, das, wenn ich nicht irre, im Schahname immer so lautet, mag es sich ähnlich verhalten. — 2 Beachte *niyat* SCHEFER, Chrest. 1, 225, 7. 233, 2 für arabisches نِيَّة *nīyat* »Absicht«. — 3 Vergleichen liesse sich der Wechsel von Doppel- und einfachen Consonanten, namentlich σσ und σ, im Homer und danach bei den andern griechischen Dichtern. — 4 Im Burzōnāme (M. 2174, 14) so für *pahn* »weit« *pahan*, aber das ist ursprünglicher. — 5 Vielleicht wirkte hier die Analogie von *stān*, das nach allgemeinen Gesetzen als *istān* oder *sitān* auftreten kann, z. B. *Zābulistān* oder *Zābulsitān.* Dicht hinter *pars'tār* (*parsitār?*), das auch in Wīs u Ramīn vorkommt, steht a. a. O. zweimal das gewöhnliche *parastār.* — 6 Und *Siṭarx* oder *Siṭarx* (M. 1950, 7). — 7 206, 1393 wird für *yakčand' mē bāš* zu lesen sein *yakčand hamē bāš;* M. 1982, 16 für *harčand' mē bingaram: harčand hamē bingaram* und ebenso 645, 2200, wo die Ausgaben *har čun ki mē bingaram* haben; die Leidner Handschrift hat *harčand' mē bingaram.* Vielleicht so 27, 76 *figandand nigūn* für *figandae nigūn.* — 475, 664 ist MOHL's *bixᵛānd māδaraš* ⏑——⏑— ganz richtig, die Verbesserung *hamē xᵛānd' pas māδaraš* unmöglich (»*vocabat*«!); aber die ganzen Verse 663—668 sind unecht. — 8 Ich citire hier öfter den Vers, wo die richtige Lesart in der Anmerkung steht.

So auch vereinzelt die Endung *ēð* (2. Pers. Pl.) in *ǰōyēð* —— (59, 491), *madārēð* ⏑—— (259, 273), *dānēð* —— (27, 75)[1] und *īð* (3. Pers. Sg.) in *bipēčīð* ⏑—— (300, 30) und *dīð* (63, 27. 126, 1115);[2] auch wohl *rahānīð* (19, 23).

Vermutlich gab es im ursprünglichen Texte des Schahname noch allerlei andre Fälle dieser Art. So wird *biyāvard* ⏑—— 31, 153 und *nišast* ⏑— 298, 1 richtig sein; ebenso vielleicht auch Mohl's Lesarten *gašt mar ōrā* —⏑—— 26, 63, *biguft ki* ⏑—— (480, 782), *ast hunar* (124, 1081) u. s. w. An der zuletzt citirten Stelle wird der Anstoss bei Macan, in der Leidner und in der Strassburger Handschrift je auf eine andre Weise beseitigt. Die Späteren mögen hier viel corrigirt haben.[3]

§ 57. Was den Reim betrifft, so ist es mir jetzt wieder sehr zweifelhaft geworden, dass im Schahname jemals *ū* auf *ō*, *ī* auf *ē* reime.[4] Bereits bei sorgfältiger Prüfung des mir zu Gebote stehenden, doch wenig umfangreichen und zuverlässigen, Textmaterials verschwinden die schon an sich nicht besonders zahlreichen Fälle solcher Reime immer mehr; das sehr Wenige, was etwa da noch bleibt, darf man schwerlich auf Rechnung des Dichters setzen. Allerdings muss man, zum grössten Teil eben durch die Reime, erst die Qualität der betreffenden Vocale bei den einzelnen Wörtern feststellen.[5] So scheint sich aus dem öfter vorkommenden Reim بر فزود : درود und بود (*pōð*): فزود (M. 1613, 8) zu ergeben, dass letzteres Wort als Substantiv *fuzōð* gesprochen wurde wie سرود *surōð* (317, 28 und öfter = *sraōta*), während die Verbalformen natürlich *fuzūð*, *surūð* lauteten (M. 1602, 17 und in Schefer's Ausg. von Nāṣiri Chosrau's Reisebuch 301, 6 v. u.). Bei einigen wenigen Wörtern mag übrigens früh ein Schwanken zwischen *ō*, *ē* und resp. *ū*, *ī* eingetreten sein, welches dem allgemeinen Übergang jener Laute in diese voranging. So konnten schon in ziemlich alte Handschriften Lesarten eindringen, die für Firdausī falsche Reime ergeben würden. Jüngere Codices bieten solche Fehler in ziemlich grosser Menge, und die Ausgaben folgen ihnen darin zuweilen.[6]

Über den Reim im Schahname könnte ich zwar nach leidlich weit ausgedehnten Beobachtungen manches sagen, doch ist wenig dabei, das nicht für die persische Poesie im Allgemeinen gölte. Ich beschränke mich auf wenige Bemerkungen.

Firdausī hat gern einen vollständigeren Reim als durchaus erforderlich wäre.[7] Während also schon *ā* allein einen Reim ausmachen kann (wie *rahā: ǰuðā* 1072, 120; *havā: giyā* 1192, 1012 u. s. w.),[8] wird doch gern *ā* nach identischem Consonant zum Reim verwandt z. B. *niyā: kīmiyā* (öfter); *aždahā: rahā* (öfter); *ṣaḫrā buvað: xārā buvað* (455, 379) u. s. w. So für blosses *ār* (*kardaġār: šumār* 1345, 1438 u. s. w.) *zār* in *hazār: kār'zār; yār* in *yār: Isfandiyār* (1621, 2202) u. s. w.; für blosses *āz* (*bakāz: gurāz* 1097, 560)

[1] So *biyāyēð ǯāšiqān* »kommet ihr Liebenden« ⏑——⏑— Wis u Rāmīn 262, 4. — [2] Dass in diesen Fällen mit kurzem Vocal *im*, *îð* gesprochen sei, wie Rückert meint (ZDMG. 8, 252. 297. 321. 10, 204), ist nicht wahrscheinlich. — [3] So ist auch vielleicht *mard šavað* —⏑— bei Nāṣiri Chosrau ZDMG. 33, 656 v. 60 richtig. — [4] Pers. Studien II, 2 hatte ich die Möglichkeit zugegeben, dass das in seltenen Fällen geschehe. — [5] Durchaus kein Verlass ist hier auf die Lexika, die sehr viele Madschhūl-Vocale als Maʾrūf aufführen; weniger umgekehrt. — [6] So 1081, 279 *parastande būð: nabīð usurōð;* lies dafür mit dem Leidner und Strassburger Codex *parastande dīð: surōð ūnabīð.* — Arabisches *ai* reimt als *ē* auf persisches *ē* in dem öfter vorkommenden Fall *xail* oder *sail* (*xēl*, *sēl*): *Ardabēl*, das wieder auf *Gēl* reimt (M. 1620 alt.). So *šēr: Zuhair* (*Zuhēr* 1280, 171). Vgl. *xair* (*xēr*): *dilēr* Schefer, Chrest. 1, 227 paen. — [7] Das heisst mit arabischem Kunstausdruck *luzūm mā lam yalzam* »nötig sein des Unnötigen«. — [8] Die andern langen Vocale (wie auch ⏑—) reimen nur, wenn der vorhergehende Consonant gleich ist, z. B. *dāvarī: parī* (23, 4); *barae: yaksarae* (32, 164 und öfter). Für *ō* im Versende ist wohl immer *ōi* zu lesen, das allerdings auch ohne Gleichheit des vorhergehenden Consonanten reimt.

rāz in *dirāz: firāz* (785, 314 und öfter); für *an* (*Xutan: šikan* 1349, 1510) *man* in *man: anǰaman* u. s. w. u. s. w. Besonders häufig ist aber dieser Fall nur bei *ān*, also (statt einfach wie *sarān: zanān* 1341, 1357) *Ērāniyān: miyān* (1349, 1509); *ǰahān: nāgahān* (1342, 1372. 1349, 1500); *nišān: fišān* (1702, 3635) u. s. w. Noch gesteigert wird dies in Fällen wie *bēš'tar: nēš'tar* (46, 214); *anguštarī: Muštarī* (176, 858).

Auch »reiche« Reime kommen vor, z. B. *nišān* »setze«: *nišān* »Zeichen« (1706, 3705); *dāδ* »Gesetz«: *dāδ* »gab« (137, 137. 1051, 40); *ravān* »laufend«: *ravān* »Seele« (796, 449); *havā* «Luft«: *havā* »Lust« (1054, 96); *barg* »Ausstattung«: *barg* »Laub« (18, 15); *čang* »Faust«. *čang* »Harfe« (1067, 46; vgl. oben S. 56); *x^vān* »Tisch«: *x^vān* »ruf« (1138, 1297); vgl. *sar kašī;* »ziehst den Kopf«: *gardankaš ī* »bist ein Halszieher« (1038, 1322; beides = »bist stolz«); *šahr'yār* »Herrscher«: *šahr' yār* »(in jedem) Lande Helfer« (1068, 65). Mitunter reimen selbst identische Wörter auf einander, wenn nämlich die Bedeutung so abweichend ist, dass sie als zwei verschiedene Wörter erscheinen. So *band* »List«: *band* »Bande« (1040, 1359); *dās'tān* »Geschichte, Spruch«: *hamdās'tān* »einverstanden« (oft); *dāδ'rā* »Gerechtigkeit«: *bēdāδ'rā* »Ungerechtigkeit« (766, 22). Vgl. RÜCKERT in ZDMG. 10, 196.

Nicht selten erscheint das Reimwort des einen Halbverses auch im andern ausserhalb der Reimstelle, z. B.

Tahamtan bipōšīδ' rūmī zirih
barafgand' bandī zirihrā girih

»Tahamtan that den römischen Panzer an und schlug in den Gurt des Panzers einen Knoten« (1127, 1091).

hamēša baǰangī nihang andaram
digar bā palangān baǰang andaram

»immer bin ich im Kampf mit Krokodilen, oder bin ich im Kampf mit Panthern« (343, 432).

Girāmī badandān bigīraδ dirafš
bidāraδ badandān dirafšī banafš

»Girāmī ergreift das Banner mit den Zähnen, hält mit den Zähnen das dunkelblaue Banner« (1517, 353 Daqīqī).

azīn dō yakērā naǰunbīδ' mihr
xiraδ dūr' buδ mihr' nanmūδ čihr

»diesen beiden regte sich nicht Liebe, Verstand war fern, Liebe zeigte ihr Antlitz nicht« (489, 925).

Sehr häufig folgt im Schahname auf das eigentliche Reimwort in beiden Vershälften gleichmässig noch ein Wort oder mehrere (*radīf*). Dadurch wird zuweilen eine sehr kräftige Wirkung erzielt. So mehrfach in der Rede Rustam's 466 ff., z. B.

hamae bande dar pēši Raxšī man and
ǰigarxasteī tēγ utaxšī man and

»Alle sind Sklaven vor meinem Rachsh, sind herzbeklemmt von meinem Schwert und Bogen« (v. 521) oder

ču xišm āvaram šāh' Kāōs' kīst
čirā dast' yāzaδ baman Tōs' kīst

»komme ich in Zorn, wer ist dann König Kāōs? Warum streckt Tōs nach mir die Hand aus? wer ist er?« (v. 526).

Ziemlich selten kommen zu den End- auch noch innere Reime wie in

basē dēv ušēr ūpalang unahang
tabah šuδ zičangam bahangāmi ǰang

»viele Dēve, Löwen, Panther und Krokodile wurden von meiner Faust zur Zeit des Kampfes vernichtet« (496, 1038).

Im Ganzen macht sich Firdausī das Reimen nicht schwer. Namentlich scheut er sich gar nicht, dieselben Reimpaare oft anzuwenden, selbst bald hinter einander. Auf gewisse Reimwörter folgt immer oder fast immer ein bestimmtes andres, so auf *pīl: Nīl,* auf *rās'tī: kās'tī* auf *ranj': ganj'* u. s. w. Eine vollständige Liste aller Reimwörter würde eine erstaunlich viel kleinere Zahl ergeben als die mehr denn 100000 der Halbverse.

§ 58. Der Versbau ist dem persischen Dichter sehr erleichtert durch die überaus grosse Zahl von üblichen oder doch in der Poesie zulässigen[1] Nebenformen desselben Wortes, das Vorhandensein verschiedener Ausdrücke für einige der häufigsten Personalpronomina und das Verbum[2] »sein«, endlich durch die Freiheit, gewisse Wörtchen ohne Unterschied des Sinnes zu setzen oder wegzulassen.[3] Man bekommt beim Lesen des Schahname im Ganzen den Eindruck, dass dem Dichter die Verse leicht aus dem Rohr geflossen seien. Aber freilich kann das täuschen. Firdausī, der öfter über die grosse Mühe klagt, die ihm sein Lied mache, hat sich die volle Sicherheit im Stil vielleicht erst in angestrengter Arbeit erworben und mag lange an dem Werke gefeilt haben, ehe es die letzte Gestalt gewonnen hat.[4] Viele Feinheiten, auf die er sich etwas einbilden durfte, gehn uns gewiss verloren, und viele sind wohl schon von den Abschreibern verwischt.

§ 59. Das Schahname ist von Anfang an sehr viel abgeschrieben worden. Die Zahl der jetzt vorhandenen Handschriften des Gedichts ist gross. Ganz alte befinden sich aber nach dem, was bis jetzt bekannt ist, nicht darunter. Und ob von ihnen allen eine einzige schlechthin »gut« genannt werden dürfte, uns also den Text annähernd genau in der Gestalt biete, die sie vom Dichter erhalten hat, ist sehr zweifelhaft. Die Copisten scheinen sich schon in der frühesten Zeit auch mit dem Schahname grosse Freiheiten genommen zu haben, denn sonst hätten wohl die wenigen älteren Codices wie der des Brit. Mus. Add. 21, 103, wahrscheinlich vom Jahre 1276/7, und der Petersburger vom Jahre 1333 nicht auch schon so viele falsche Lesarten. »Die von bedeutender Anlage zur poetischen Ausdrucksweise getragene Gewissenlosigkeit persischer Abschreiber« (TEUFEL in ZDMG. 36, 105) hat eben auch den Firdausī nicht verschont. Dazu kommen Abänderungen aus religiösen Gründen[5] sowie in grossem Umfange einfache Nachlässigkeit.

Wie sehr die Texte schwanken, mag man zunächst an einigen Zahlen sehen. Firdausī giebt (*M.* 1998, 6 v. u. 2095 ult.) die Summe der Verse seines Gedichts auf 60000 an. Da er es mit Zahlen wenig genau nimmt, so darf man ruhig annehmen, dass er hier stark nach oben abgerundet und die wirkliche Zahl nicht allzuviel über 50000 betragen habe. Nun kennen wir die Zahlen der Verse von mehr als 30 Handschriften.[6] Von diesen hat nur eine (Add. 27, 258

---

[1] Dahin möchte ich vom Präsensstamm neu gebildete Formen wie *sāzīčan* für *sāxtan* rechnen, die im Schahname ziemlich häufig sind, in der lebenden Sprache aber wohl seltner vorkamen. — [2] Vgl. *ō, ōi, vai, š; ān — ast, hast, buvaδ, bāšaδ.* Allerdings können diese Wörter nicht unter allen Umständen mit einander vertauscht werden. — [3] So *bi* beim Verbum; angehängtes *ē* oder vorgesetztes *yak, yakē* beim unbestimmten Substantiv; so die oft arbiträr anzuwendendem *ki* und *tā.* — [4] Um ein Beispiel aus einem ganz andern Gebiet der Poesie zu nehmen: man bedenke, wie rasch hingeworfen Heine's beste Lieder aussehn und wie sehr er in Wirklichkeit daran gearbeitet hat. — [5] S. oben S. 31. 34 und unten S. 68 f. So fehlt in der Leidner und der zweiten Strassburger Handschrift 1496, 16 und in letzterer eb. 22. — [6] S. LUMSDEN, Anhang 37 ff.; MACAN, persische Vorrede 4 ff.; RIEU, Catal. 534 ff. — Sollten die Zahlen LUMSDEN's und MACAN's nicht alle ganz genau sein, so wäre der Schaden gering. Die Bilder in den Handschriften, die bald ganze Seiten, bald nur Teile davon einnehmen, die gelegentlich vorkommende schräge Anordnung der Zeilen und die Überschriften bedingen, dass zur genauen Zählung jede einzelne Seite berücksichtigt werden muss, und das nimmt bei einem so grossen Werke viel Zeit in Anspruch; bei der Addition können dann noch leicht Fehler passiren. Bei der einen

= LUMSDEN S. 38 unten), LUMSDEN's Hauptquelle, über 60000 Verse, nämlich 61266, zwei andere nahezu 60000 (eine bei LUMSDEN S. 39: 59260 und die ganz moderne EGERTON 682—685: 58500), mehrere sonst noch über 55000, aber die meisten zwischen 48000 und 52000.[1] Etliche haben noch weniger; ja eine (die vorletzte LUMSDEN S. 40) nur 39851. Es wäre nun ganz falsch, zu meinen, die je grössere Zahl zeuge von der je grösseren Unversehrtheit. Die Handschrift mit 61266 Versen hat dem Gedicht einen grossen, über 3700 Verse umfassenden Abschnitt des Burzōnāme einverleibt, das nicht von Firdausī herrührt. Ebenso ist's in der Strassburger Handschrift und noch in andern, die grosse Zahlen bieten.[2] Jene Handschrift wird auch die sein, aus der allein LUMSDEN (S. 277 ff.) das unechte, über 700 Verse betragende Abenteuer Rustam's mit Kak aufgenommen hat, das MACAN als einen der Anhänge giebt (M. 2133 ff.).[3] Und wenn durch Ausscheidung des ersten oder beider Stücke die Zahl der Verse auf ungefähr 57000 sinkt, so sind darunter doch auch noch sehr, sehr viele unechte. Denn selbst bei der grössten Vorsicht im Athetieren wird man nicht verkennen, dass z. B. in LUMSDEN's resp. MACAN's Text, der umfangreicher ist als der MOHL'sche resp. der VULLERS-LANDAUER'sche, sehr viele Zusätze aus späterer Zeit stehn. Andrerseits sind freilich durch die Nachlässigkeit, seltner durch Absicht der Schreiber in den Handschriften manchmal auch kürzere oder längere Stücke ausgefallen.

Ich will nun die Ungleichheit der Ausdehnung auch im Einzelnen an einigen Stellen zeigen, je nach dem Material, das mir vorliegt. Die Episode von Bēzhan und Manēzhe enthält bei VULLERS 1335, bei MOHL 1387, bei MACAN 1492, in der Leidner Handschrift 1503, in der Strassburger 1561, Verse.[4] Mag hier VULLERS immerhin einige Verse ausgeschieden haben, die recht wohl echt sein können, so ist das Mehr der anderen Texte doch sicher zum grössten Teil unecht. — Die Stelle über Rustam und den weissen Dēv (351 ff.) hat bei MOHL und VULLERS 96 Verse, bei MACAN 118 (+ 26—4), dagegen in der Petersburger Handschrift nur 75 (—21), der Leidner 79 (— 18 + 1), der Strassburger ebenfalls 79 (— 19 + 2). MACAN's Mehr wird hauptsächlich durch einen langen frommen Zusatz herbeigeführt. Die 18 Verse, welche den drei Handschriften fehlen, sind wohl alle zu streichen. Somit scheint hier bei MACAN über die Hälfte zu dem Ursprünglichen hinzugekommen zu sein. — In der Episode von Rustam und dem Dēv Akvān ist das Schwanken in der Gesamtzahl geringer, aber im Einzelnen doch auch nicht unbeträchtlich: bei VULLERS finden wir 231 Verse, bei MOHL 238 (+ 8—1), bei MACAN 235 (+ 8—4), im Leidner Codex 238 (+ 21—14), im Strassburger 213 (+ 17—35). Im letzteren sind aus Versehn v. 35—58 ausgefallen, im Leidner v. 197^{b}—199^{a}. Das Mehr in diesem ist zum Teil entschieden unecht (z. B. eine fromme Zuthat am Ende); auch sonst stimmen die andern Texte in dem, was sie mehr geben als VULLERS, nur zum Teil überein. — Schliesslich noch, dass das Abenteuer Rustam's mit dem Dēv Arzhang (349—351) bei Mohl und VULLERS 48 Verse hat, bei MACAN 51, im Petersburger, Leidner und Strassburger Codex aber nur 42, da alle drei gemeinschaftlich v. 561. 564—567.

Strassburger Handschrift, die überaus viel Bilder hat, häufen sich die Schwierigkeiten, so dass ich auf eine Zählung verzichtet habe; ihre Verszahl ist jedenfalls ziemlich hoch. — RIEU begnügt sich verständigerweise mit Approximativzahlen.

[1] Die Leidner schätze ich auf ungefähr 50000, die eine Strassburger, welche die zweite Hälfte des Werkes enthält (von M. 1064—2096) auf reichlich 27000. — [2] MACAN kennt 5 Handschriften mit dem Burzō-Stück (Persische Vorrede S. 9). — [3] Es ist also nicht erst von MOHL wieder ausgemärzt (ZDMG. 10, 195). RÜCKERT setzt öfter mit Unrecht MACAN's Text mit dem LUMSDEN's gleich. — [4] Kleine Fehler im Zählen vorbehalten!

570, sowie die 3 überschiessenden Verse MACAN's weglassen. Entbehrlich ist dies alles, zum Teil selbst störend.

§ 60. Erst recht bunt zeigt sich nun aber die Verschiedenheit der Texte bei der Vergleichung des Wortlautes im Einzelnen. LUMSDEN giebt im Anhange 9 ff. die vollständigen Varianten aus 24 Handschriften für die 54 Verse 419; 584—422; 631 (mit Hinzuziehung von 6 bei VULLERS in den Anmerkungen gegebenen).[1] Da sind nur wenige Verse ohne Varianten. Bei einigen steigert sich die Zahl der Abweichungen auf 9 oder 10.[2] Die Leidner Handschrift hat nun bloss in 27 Versen, also grade der Hälfte, Lesarten, die auch in einer der LUMSDEN'schen stehn; in den andern, abgerechnet einige wenige, die ihr fehlen, weicht sie mindestens in geringfügigen Dingen von allen ab. In der Strassburger Handschrift stimmen 19 Verse nicht zu den Angaben LUMSDEN's (davon sind aber 3 ganz wie in der Leidner); 4 fehlen, aber nicht ganz dieselben wie in der Leidner. Durch diese beiden Handschriften erhalten wir für v. 611 zwölf verschiedene Gestalten, wozu noch kommt, dass der Strassburger Codex diesen Vers in zwei Varianten nach einander hat. Und der MOHL'sche Text fügt dazu noch eine neue Abweichung. Natürlich sind die meisten dieser Varianten unerheblich und viele ohne weiteres als schlechte Lesarten zu erkennen, aber in zahlreichen Fällen bleibt hier doch eine grosse Unsicherheit.

§ 61. Was auf andern philologischen Gebieten die erste Voraussetzung einer guten Textesconstitution ist, die Feststellung des Verwandtschaftsverhältnisses der Handschriften, das lässt sich beim Schahnahme jetzt noch gar nicht und voraussetzlich auch in Zukunft höchstens sehr ungenügend bewerkstelligen. Die Herausgeber machen uns mit ihren Handschriften nicht näher bekannt, und andre Forscher sind selten in der Lage, genauere Studien auf diesem Gebiete zu machen. Der ungeheure Umfang des Gedichtes und das uncontrolirbare Verfahren der Schreiber macht es unmöglich, durch wenige Proben einen Einblick in den Wert und die verwandtschaftlichen Beziehungen einer Handschrift zu erhalten; die einzelnen Teile dieser können ja auf heterogenen Vorlagen beruhen, die Schreiber können zugleich mehrere Handschriften vor sich gehabt, können teilweise neben der schriftlichen Vorlage auch ihr Gedächtnis mit zu Rate gezogen haben. So stimmt zwar die zweite Strassburger Handschrift (die dem 16. oder 17. Jahrhundert angehören wird) sehr stark zur Leidner, weicht aber doch wieder so viel von ihr ab, dass beide nicht schlechtweg als Ausläufer einer Textgestalt gelten können. Denkbar ist immerhin, dass es einmal gelingen werde, einige wenige Handschriften als sichere Basis eines besseren Textes auszusondern. Freilich hat mich die Hoffnung, dass wir in dem alten Londoner Codex vielleicht etwas wie eine solche Basis haben möchten, getrogen. Nach den ziemlich umfangreichen Proben, die mir daraus vorliegen, bietet dieser zwar manchmal bessere Lesarten als die Ausgaben, aber in sehr vielen Fällen auch entschieden schlechtere. Bedenklich ist z. B. dass er den Sohn Zarēr's statt *Nastūr*[3] immer *Nastōh* (1517 u. s. w.) nennt, dass er die altertümlichen Formen *būδaš* u. s. w. für einfaches *būδ* ziemlich beseitigt, dass ihm zuweilen Verse aus Versehn fehlen wie 1504, 153—156 und dass in ihm einmal des religiösem Anstosses wegen drei Verse getilgt sind, die erzählen, dass Gushstāsp seine

[1] Natürlich zähle ich in den beiden Fällen, wo derselbe Vers an verschiedener Stelle erscheint, nur einfach. — [2] Leider sind die Ziffern für die Zahl der Codices, die so oder so haben, bei LUMSDEN wohl ziemlich oft falsch gedruckt; sonst käme heraus, dass die meisten Verse in verschiedenen Handschriften fehlen. — [3] So mag Firdausī gesprochen haben; die richtige Form ist *Bastūr*, pahlavī בסתור, av. *Bastavairi*.

Tochter nach persischem Brauch seinem Sohn zur Frau gab[1] (1540, 782—784). — Die alte Petersburger Handschrift, aus der ich auch ziemlich viele Stücke in absolut zuverlässiger Copie vor mir habe, möchte ich im Ganzen der Londoner vorziehn, aber die wünschenswerte feste Grundlage bietet sie auch noch lange nicht, denn sie giebt ebenfalls manche unrichtige Lesart. Wie inconsequent solche Handschriften sind, mag man daran sehn, dass sie einmal *Nastōh* hat, sonst *Nastūr* und dass sich jene falsche Form einmal, aber an einer andern Stelle, auch in der Leidner Handschrift findet (während die zweite Strassburger immer das Richtige hat). Selbst einzelne falsche Reime kommen schon in der Petersburger vor. 1526, 519 hat sie *dilēr: pīr*, während die Londoner und die eine Strassburger *hušīr: pīr* bieten (in der zweiten Strassburger und in der Leidner fehlt der Vers). Der Leidner Codex, der mir bei dieser ganzen Arbeit zur Verfügung stand, kann noch viel weniger Anspruch auf das Prädicat »gut« machen als eine von jenen beiden, und erst recht nicht der mit dem Leidner verwandte zweite (unvollständige) Strassburger. Von der vollständigen Strassburger Handschrift, die erst in diesem Jahrhundert in Indien geschrieben ist, wird man so etwas durchaus nicht erwarten, und doch erhalten wir durch sie hier und da ganz brauchbare Lesarten. — Immerhin müssen wir den Lesarten, worin die beiden alten Handschriften oder gar alle fünf übereinstimmen, Beachtung schenken. Ein besonderer Fall ist der 1516, 345—355 (Daqīqī). Hier hat der wenig variirende Text MACAN's, MOHL's und LANDAUER's eine verständige Folge der Ereignisse. Dafür geben der Londoner, Petersburger und Leidner Text bloss:[2]

dirafšī furōzandēi Kāviyān
biyafgande bāšand' Ērāniyān

Girāmī bigīraō badandān dirafš
badandān bidāraō dirafšī banafš

bayak dast' šamšēr udīgar kulāh
badandān dirafšī Firēōūni šāh

azīn sān hamē afganaō dušmanān
hamē barkanaō jāni Āharmanān

saranǰām' tīraš rasaō bar miyān
šavad gurd' nādīōe tā jāvīōān.[3]

»das strahlende Kāviyān-Banner werfen die Iranier weg.

»Girāmī ergreift (aber) das Banner mit den Zähnen und hält mit den Zähnen das dunkelblaue Banner,

»In einer Hand das Schwert, in der andern die Tiara, in den Zähnen das Banner König Firēdhun's.

»Auf die Weise wirft er die Feinde nieder, vernichtet das Leben der Teufel.

»(Aber) zuletzt trifft ihn ein Pfeil in die Mitte, (und so) wird der Held auf ewig unsichtbar.«

---

[1] Aus cod. F und MOHL's Text folgt hier die richtige Lesart. Also: »seinem ältesten Sohne gab er die herrliche Humāi; so war's Brauch und Gesetz bei den Persern; die andere (Tochter) gab er dem trefflichen Nastur«. — [2] Unbedeutende Varianten lasse ich fort. — [3] Dafür Lond.:

saranǰām' dar ǰang' kuštae šavaō
nikō nāmaš andarnavaštae šavaō

»zuletzt wird er im Kampf getödtet, wird sein edler Name zusammengefaltet (= unsichtbar gemacht, vernichtet)«.

Das klingt nun ziemlich unpassend: es fehlt, dass Girāmī vom Pferd steigt, um das Banner aufzunehmen; es fehlt der Grund, warum er dieses mit den Zähnen statt mit der linken Hand ergreift, nämlich dass ihm diese abgehauen wird, und endlich ist unerfindlich, warum er die Tiara hält. Und doch möchte ich hier auf das Zusammenstimmen der drei Handschriften Wert legen. Man sieht nicht leicht, wie dieser Text aus dem andern entstanden sein soll, in dem sich alles bequem entwickelt, während eine Verbesserung des ersteren nach der unten folgenden Erzählung (1524, 511—518) leicht herzustellen war. Man kann vielleicht in Rechnung ziehn, dass die erste Stelle als Weissagung absichtlich nicht so ausführlich gehalten war. Vielleicht gehören diese Verse eben zu denen, die Firdausī zu dem harten Urteil über Daqīqī veranlassten. Für die »Tiara« stand ursprünglich wohl irgend eine Waffe[1]. Allerdings, das wiederhole ich, verbessert die übliche Lesart, die auch in der zweiten Strassburger Handschrift steht, den Dichter selbst, wenn sie nicht von ihm herrührt. Aber auch hier braucht die beste Lesart ja nicht notwendig die echte zu sein.

§ 62. Die rein ästhetische Beurteilung ist überhaupt für die kritische Behandlung des Textes nicht als massgebend anzusehn. Firdausī, so gross er als Dichter war, konnte sich doch der Geschmacksrichtung seiner Zeit und seines Landes nicht entziehn. Gelingt das ja auch uns im besten Fall nur teilweise, und wir haben doch weit mehr Gelegenheit gehabt, unsern ästhetischen Sinn an den Erzeugnissen der verschiedensten Völker und Zeiten auszubilden. Selbst für Rückert, der so tief in den Geist der persischen Poesie eingedrungen war, hätte jene Mahnung Geltung gehabt. Seine überaus feinen und lehrreichen Anmerkungen zum ersten Teil der Mohl'schen Ausgabe (ZDMG. 8 und 10) fördern zwar die Kritik und das Verständnis dieses Abschnittes sehr erheblich, aber gar nicht selten verwirft er einzelne Verse wie ganze Stellen als unecht, weil sie ihm eben nicht gefallen. Er sagt z. B.: »Übrigens halte ich V. 26—69 [63, 26—29] für unächt, wie alle dergleichen oft wiederkehrende verworrene Häufung in Aufzählung prächtiger Geschenke, ähnlich den Kleiderprunkversen in den Nibelungen« (ZDMG. 8, 284). »Ich bemerke nur noch, dass die meisten und gröbsten Interpolationen im Schahname grade solche Prunkbeschreibungen sind, ganz ähnlich dem Kleiderprunkwesen in unsern Nibelungen« (eb. 311). »Aber dieser Vers mit den beiden nächsten gehört zu den angeflickten Prunklappen der müssigen Beschreibungen, die man überall zur Ehre des Dichters wegschneiden oder doch hinwegdenken muss«, und dann folgt wieder ein Hinweis auf die Nibelungen (eb. 10, 190). In der Weise verfährt er dann in kräftigem Austilgen solcher Verse. Wir aber müssen doch grosses Bedenken tragen, ihm hier zu folgen, da wir durchaus keine Gewähr dafür haben, dass der Dichter solchen Schilderungen, welche die Herrlichkeit oder den Heldensinn der alten Welt lebendig darstellten, abhold war, wie sie gewiss auch seinen Zeitgenossen gefielen. Rückert schneidet so nicht selten ohne alle Grundlage der Überlieferung dem Gedichte ins Fleisch. Die Verse 40, 116—124 könnten wir z. B. zwar sonst wohl missen, aber, wenn wir sie mit ihm einfach streichen, so weiss der Leser bei V. 132 nicht, was denn die Kuh Purmāye ist. Man vergleiche noch: »Aber die ganze Partie [159,]557—[161,]588 ist langweilig, eingeschoben und zu streichen«. »Der ganze Vers [180, 920] taugt nicht viel, wie die meisten, in welchen, wie hier dôs'tân : bôs'tân reimt. Sie scheinen von einem besonderen Gartenliebhaber eingeschwärzt zu seyn.« Characteristisch ist folgendes: »Nur Schade,

[1] Im Zarēr-Buch hält Girāmīkkart das Banner deshalb mit den Zähnen, um mit beiden Händen kämpfen zu können.

dass man nicht diese ganze Partie [140, 212—145, 304], wie mehr andere dergleichen, mit zureichenden Gründen dem Dichter absprechen darf; diese völlige Nichtigkeit geht nun schon von V. 212 und noch bis 304. Wenn man alles dieses weglässt, schliesst sich trefflich 211 an 305. Ein Grund des Einschiebsels lässt sich leicht erkennen: man wollte den Schah auf die Bühne bringen, wo er aber in der That ganz unnütz ist.« Also erst bedauert RÜCKERT nur, dass nicht genügender Grund zur Athetese ist, und dann wendet er diese doch an. Freilich würden wir dies ganze Stück nicht vermissen, wenn es fehlte, aber ich möchte doch meinen, dass es dem Dichter von Wichtigkeit zu sein schien, das Verhältnis des jungen Zāl zu seinem Oberherrn, den er bald darauf durch seine Verbindung mit dem Hause Ḍaḥḥāk's erzürnt, gleich von vorn herein in das richtige Licht zu setzen. Auf der Vasallentreue der Fürsten von Sīstān gegen die Grosskönige beruht ja die ganze Entwicklung der Ereignisse in nahezu der Hälfte des Schahname[1]. So lassen sich noch gegen einige andre Athetesen RÜCKERT's erhebliche Einwendungen machen, während andre, jedoch wohl immer nur von einzelnen oder wenigen Versen, sehr viel für sich haben. Wollten wir aber in seiner Weise mit der souveränen Sicherheit des feinen Geschmacks das ganze Schahname zurechtstutzen, dann würden namentlich in der Sāsānidengeschichte gewaltige Lichtungen entstehn, und das ganze Gedicht würde auf weniger als 30 000 Verse zusammenschmelzen. Ja im Grunde müssten wir vielen Versen die zweite Hälfte wegschneiden (s. oben S. 54). Die ganz äusserliche, aber notwendige Rücksicht darauf, dass wir uns von der Zahl von 60 000 Versen, die der Dichter selbst angiebt, nicht all zu weit entfernen dürfen, muss uns von zu starken Tilgungen abhalten.

Nur selten ist es natürlich möglich, die Unrichtigkeit der Verdächtigung von Versen durch fremde Parallelstellen zu erweisen. So hat mein Freund LANDAUER 1875 die neun Verse von MACAN 1374, 3—11, welche schon MOHL ausgelassen, entschieden für unecht erklärt; sie werden aber durch den inzwischen bekannt gewordenen syrischen Text des Alexanderromans[2] völlig gesichert. Der Ausfall in einigen Handschriften ist nur durch das Homoeoteleuton *gāv : tāv*[3] und *gāv : čakāv* hervorgerufen. Ebenso werden die von MOHL ausgelassenen und von LANDAUER (1902) für unecht erklärten Verse M. 1354, 9—11 durch Dīnavarī 40[4] gerechtfertigt. Man erwartete hier übrigens auch den Wortlaut des Briefes an Aristoteles[5].

Wir wollen nun aber einige Stellen besprechen, von denen es kaum zweifelhaft ist, dass sie späteren Ursprungs sind. Da sind z. B. die nur von LUMSDEN und MACAN gegebenen 36 Verse 109, Anm. 11, die auch in der Strassburger und Leidner Handschrift fehlen. Äusserlich erinnert da alles an

[1] Für das Alter des sonst allerdings wenig eigenartigen Stückes sprechen auch zwei kleine sprachliche Eigentümlichkeiten: 1) v. 230 *mar ān* für blosses *ān* (Subject), wie *mar* manchmal im Schahname und sonst in alter Poesie bei Subjects- wie bei Objectsbedeutung (ohne nachfolgendes *rā*) steht, jedoch nur vor Demonstrativen. (Die einzige mir bekannte sichere Ausnahme ist 931, 1066 *giriftand' mar yakdigar dar kanār* »sie umarmten einander«, wo *yakdigar* wohl als eine Art Pronomen empfunden ward.) 2) *āvardamē* für *āvardē* + *m* = *āvardē marā*, wenn hier nicht doch nach S. 64 mit MOHL *āvard hamē* zu lesen ist. — Der falsche Reim *šēr : pīr* v. 239 bildet keinen Verdachtsgrund; da ist mit der Leidner Handschrift *uāhangi* (oder *ufarhangi*) *zēr* zu lesen: »und das Benehmen eines Niedrigstehenden«. — [2] BUDGE's Ausgabe S. 192. — [3] In der Leidner und den Strassburger Handschriften lautet der erste Vers der Stelle ... *gāv zilaškar guzīnkard' mardāni tāv;* sie haben nur diesen Vers. — [4] S. meine »Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans« S. 41. — [5] Ich will übrigens nicht behaupten, dass hier sonst alles in Ordnung sei. Die Verse fehlen in der Leidner und der zweiten Strassburger, stehn jedoch, um zwei weitere, aber nicht gute Verse vermehrt, in der ersten Strassburger Handschrift.

Firdausī, aber die blosse, ganz characterlose Nachahmung ist deutlich. Das Stück, welches den Kampf des Karschāsp mit einem Helden Schērō oder Schērōi beschreibt, ist wohl aus einer ähnlichen Fabrik wie das grössere über den Kampf Rustam's mit Kak (s. oben S. 67). Rückert hat es offenbar gar nicht der Mühe wert gehalten, die Unechtheit dieses Abenteuers besonders zu erwähnen. Im Einzelnen könnte man hier Anstoss nehmen an dem falschen Reim *šēr : zarīr* v. 8., sowie an der Verwendung von *xāvar*, das bei Firdausī immer noch den ursprünglichen Sinn »West« hat, für »Nord« oder gar »Ost« (v. 18); es wäre aber möglich, dass das nicht vom Verfasser herrührt. Die Unechtheit steht doch fest.

Es ist aber zu beachten, dass dieselben Anstösse in einem andern, zweifellos unechten und ausdrücklich von Rückert verworfenen Stück vorkommen, das auch in meinen beiden Codices fehlt, nämlich in den 26 Versen, welche weitläufig beschreiben, dass Kāōs auch selbst in die eroberte Stadt einrückt (327 Anm. 12). Hier haben wir v. 13 *xāvarān* als »Ost« (und zwar im Reim) und v. 22 den falschen Reim *sipēδ : padīδ*, der bei so gewöhnlichen, auch im Reim nicht seltenen Wörtern doppelt auffällt. Dazu kommen einige bedenkliche arabische Ausdrücke: *murād* (v. 16), *fidā* (v. 21), *waqt*[1] und *saudā* (beide v. 26). Wäre aber das Ganze nicht so ohne eigne Farbe aus lauter im Schahname beliebten Redensarten mühelos zusammengelesen, so liesse sich die Unechtheit aus jenen Einzelheiten noch nicht beweisen, da sie von späterer Überarbeitung herrühren könnten.

Anders ist es mit den auch von Macan nur unter Asteriscus wiedergegebenen 54 Versen 457, Anm. 5. In diesen sind verschiedene arabische, bei Firdausī kaum denkbare Wörter, zum Teil Wortpaare wie *δulfunūn* (v. 14), *fatḥī ḫiṣār* (v. 43) vom Verfasser selbst gewählt; sie sind wesentlich fürs Ganze. Dazu kommt ein zweifacher falscher Reim: *biyāδ : ziyād* (v. 9) und *rāδ : ziyād* (v. 34), der frühestens am Ende des 14. Jahrhunderts möglich war[2]. Auch dass *mē*, das Firdausī ganz oder fast ganz vermeidet, hier 4 Mal vorkommt (2 Mal v. 12 und 2 Mal v. 19), wäre ein weiteres Zeichen der Unechtheit, wenn es noch eines solchen bedürfte.

Die von Mohl weggelassenen Verse 363 Anm. 10. 365 Anm. 3 und 4 sind zum Teil recht schön, so dass Rückert geneigt ist, sie für echt zu halten. Aber der Umstand, dass Macan sie auch mit dem Asteriscus versieht, zeigt, dass sie handschriftlich sehr schwach beglaubigt sind (wohl nur durch Lumsden's Hauptcodex), wie sie denn auch in meinen beiden Handschriften fehlen. Die etwas abgebrochene Art der Erzählung im Original reizte einen tüchtigen Ergänzer zur Ausfüllung. Im Einzelnen fallen da wieder einige bedenkliche arabische Wörter auf: *ʒāqil* (S. 364 v. 7), *ruxṣat* (364 v. 7 und 366 v. 12), *bāb* (365, Anm. 4 u.). Dazu kommt *mar pāi ō* (365 v. 10), wo *mar* ohne folgendes *rā* gewiss ein absichtlicher Archaismus ist, aber, abweichend vom wirklichen alten Gebrauch[3], vor einem Substantiv steht. Auch das *ē* in *ki kardamē* »dass ich thäte« (366, 13) entspricht kaum der Redeweise Firdausī's. Endlich findet sich auch hier wieder ein *mē* für *hamē* (365 Anm. 3. v. 2).

Die 10 Verse 613, Anm. 8 stehn allerdings auch schon in der Leidner

---

[1] *Waqt* kommt allerdings, jetzt wenigstens, auch sonst noch im Schahname vor. — [2] Ein solcher Reim auch in dem schon von Macan (nicht erst von Mohl) getilgten Stück, das Lumsden 455 f. nach 353, 618 hat: *radd : xiraδ*. Für jenes darf nicht mit Rückert, der die Verse retten möchte, persisches *raδ* gesetzt werden, da das keine Bezeichnung Rustam's ist. Das Stück verdankt sein Entstehn dem Wunsch, die in mancher Hinsicht grösste That Rustam's auszumalen: der Mühlstein passte gut als Waffe des Dämons, aber der Dichter lässt ihn waffenlos kämpfen. V. 618 muss auch fallen: er fehlt in der Petersburger, Leidner und Strassburger Handschrift. — [3] S. oben S. 71 Anm. 1.

Handschrift (und zwar da nach v. 1647), aber über ihre Unechtheit kann doch kein Zweifel sein. Auch hier bilden die arabischen Wörter einen ganz wesentlichen Bestandteil des Stücks, wenn auch für das am meisten bedenkliche *miṯlī qamar* im Leidner Codex *čun dō qamar* gesetzt ist. Schon wegen des Ausspinnens der echten Worte v. 1636 »die Sonne hat sich mit Venus geeint« zu dem dreimaligen »wie der Mond und die Sonne« oder »wie Sonne und Mond zusammen« (v. 1. 2. 10) sind die Verse unbedingt zu verwerfen. Es reizte einen Späteren, die Schönheit der Geliebten in seiner Weise auszumalen. Die Strassburger Handschrift hat diese Verse nicht.

Sehr stark interpolirt ist die Erzählung von der Gefangennahme Afrāsiyāb's 1386 ff. (v. 2238—2290). MOHL hat hier sehr richtig ausgesondert und trifft da durchweg mit der Petersburger Handschrift zusammen. V. 2245 steht mit Recht bei ihm vor 2243, und 2244 fehlt; so auch in der Petersburger, Leidner und Strassburger Handschrift; VULLERS hätte hier nicht MACAN's Text herstellen sollen. Noch weniger angebracht war die Herstellung von V. 2255, der den Zusammenhang stört und das sprachwidrige *hamē raft' rōzē »quodam die veniebat«*[1] enthält. Er fehlt auch in den drei Handschriften. Der folgende Vers fehlt bei MOHL, in der Petersburger und Strassburger Handschrift wohl ebenfalls mit Recht (in der Leidner steht er schlecht vor 2253). Die Klage Afrāsiyāb's verläuft bei MOHL wie im Petersburger und Strassburger Codex recht passend. Das lange Stück S. 1387 Anm. 6, das der Leidner fast ganz wie MACAN hat, giebt sich von vorn herein als unechter Zusatz kund, da darin noch einmal erzählt wird, dass Afrāsiyāb gejammert habe, um den Anschluss an die echten Worte *ki zārā* u. s. w. zu erreichen. Vor allem ist dann die Breite der Rede verdächtig und auch, dass der gefallene König mit so frommem Gebet beginnt. Die zwei ersten Verse (die im Leidner Codex hier fehlen, deren zweiter aber nach 2263 steht) sollen motiviren, wie so Hūm alles genau hören konnte. Im Einzelnen steht hier gegen den alten Sprachgebrauch *baxšāi* für *baxš* »schenke«[2]. Weiter wird dann die Klage bei MACAN und in der Leidner Handschrift durch je 7 Verse erweitert, von denen ihnen aber nur 3 gemeinsam sind. Dieser und jener Vers könnte an sich wohl von Firdausī herrühren, aber das Ganze ist viel zu breit für ihn. Solche Situationen laden eben die Abschreiber ganz besonders zu Erweiterungen ein. Die hübschen Verse bei MACAN nach 2280, worin Afrāsiyāb den Hūm über seine Person zu täuschen sucht, sind leider handschriftlich zu wenig beglaubigt, um als echt gelten zu können[3]. Was MACAN in diesem Abschnitt sonst mehr bietet als MOHL, ist durchweg sehr verdächtig; noch mehr die Zusätze in der Leidner und Strassburger Handschrift. Auch dies Stück reizte die Ergänzer gar sehr, ihre Thätigkeit zu üben.

§ 63. Ich könnte noch lange fortfahren, Interpolationen vorzuführen, wenn ich mich auch nur, wie in den gegebenen Proben, an möglichst sichere Fälle halten wollte, aber ich fürchte, ich habe dem Leser schon etwas zu viel geboten. Noch viel weitläufiger müsste ich aber werden, wenn ich mich auf eine irgend erschöpfende Übersicht von Entstellungen des Wortlauts einzelner Verse einlassen wollte. Ich mache nur darauf aufmerksam, dass die Abschreiber schon früh angefangen haben, obsolete oder ihnen unverständ-

[1] RÜCKERT sagt (ZDMG. 10, 237) mit Recht, dass *hamē* »überall zu respectiren« ist, — anders als *bi*. Auch *ē* steht nie müssig am Verbum. 613, 1643 haben die Ausgaben allerdings *hamē guft uzūdaš biyārāš'tand*, wo nur »dixit«, nicht »dicebat« passt, aber da ist entweder mit der Strassburger Handschrift zu lesen *hamē haft' rōzaš biyārāš'tand* oder mit der Leidner *čunīn haft' rōzaš*. — [2] S. oben S. 55. — [3] Einen Widerspruch gegen v. 1280 findet Vullers nur, weil er كيم falsch »*kayam*« liest statt *kiyam*. »Ich bin ein König« passte hier sehr schlecht und wäre von Firdausī auch gewiss anders ausgedrückt worden.

liche Ausdrücke durch gewöhnliche zu ersetzen und schwierige Wortverbindungen fliessender zu machen[1]. Der Vers 342, 421, von dem Lumsden im Anhang (S. 28) 11 verschiedene Gestalten aufführt, hatte ursprünglich in der zweiten Hälfte wahrscheinlich den Wortlaut, den Lumsden im Texte giebt (S. 442): *yakē ǰām' čun xūni kabtar nabīδ*, »ein Becher voll Wein gleich Taubenblut«. Die Form *kabtar* (oder *kautar*) war den Leuten unbekannt oder nicht bequem; dazu kam die harte Construction; so änderte man in *baǰāmē čυ xūnī kabūtar nabīδ* (so Mohl), oder stellte einen goldnen Becher[2] oder gar durch Einfügung eines arabischen Wortes einen Becher gross wie eine Cisterne[3] oder doch wie ein Cisternchen[4] her! — Die Abänderungen des Verses 316, 5, von dem Lumsden im Anhang (25) 15 Gestalten bietet, zu denen noch je eine in meinen beiden Handschriften kommt, beruhen zum grossen Teil darauf, dass man *vēk* oder *rēk*, das etwa »o Lieber« bedeuten mag[5], nicht verstand. — 1499, 78 haben die Petersburger, Leidner und die erste Strassburger[6] Handschrift das unzweifelhaft richtige *bigīrēδ' pand az taham Zardahušt*, »nehmet Rat an vom starken Zoroaster«. *Taham* (*tahm*) befremdete in diesem Zusammenhang, daher änderte man in *yaksar rahī Z.* (so die Ausgaben) oder gar *pand ar dihaδ Z.* (so die Londoner Handschrift). — 1387 ist *kāf* oder *hang* »Höhle« mehrfach durch das gewöhnliche (arabische) *γār* ersetzt, v. 2246 sogar in der Petersburger Handschrift. — Wie Horn, Grundriss der neupers. Etymologie S. 241 nachweist, stand 6, 95 ursprünglich *vaxšūri x"aδ*, wo wir jetzt *paiγambarat* lesen, »dein Prophet«[7]. — Vullers citirt im Lexikon 1, 530 nach dem Farhangi Schuǰūrī den Vers 677, 2726 in der Form

parandōš' zīn ǰan suvārē guδašt
ki larzīδ' zō sar basar būm udašt

»vorgestern Nacht kam auf dieser Seite ein Reiter vorbei, dass von ihm Land und Ebne durch und durch erzitterten«. Hier hat wenigstens die erste Vershälfte sicher einen ursprünglicheren Wortlaut als in unseren Texten, wo sie allerdings richtig die zweite Hälfte bildet; man verstand *ǰan* »Seite« nicht mehr und setzte für *zīn ǰan* daher *bar man* oder *šab bar* (so der Leidner Codex). Die Strassburger Handschrift tilgt dann auch noch das obsolete *parandōš* und giebt

suvārē birānd ūbarī mā guδašt

mit einem groben Fehler, Verwechslung von *bar* und *bari*. Die Wörterbücher bieten noch eine ganze Anzahl Verse aus dem Schahname mit seltenen, jetzt aus unsern Texten verschwundenen Ausdrücken, deren Stellen bis jetzt nicht wiedergefunden sind; denn bei dem ungeheuren Umfang des Gedichtes gelingt das nicht leicht, wenn der citirte Vers nicht auch sonst etwas Significantes enthält. Vgl. z. B. Vullers' Lexikon 2, 900 s. v. *kung* »starker Mann«[8] und 2, 193 s. v. *sāmān* »Schlachthaufe«[9].

---

[1] Der Anhang zu Lumsden (S. 4) hebt unter den Ursachen der Textverschiedenheit mit Recht diese beiden hervor. — [2] So u. a. Vullers und die Leidner Handschrift. — [3] *čun ḫaud* Strassburger Handschrift. — [4] *mai ḫaudakī pur nabīδ* eine Lesart bei Lumsden. — [5] *Rēk* kommt in unsern Texten noch vor M. 1712, 7. 2088 ult. Man erklärt es »o Glücklicher«. Die richtige Form ist aber wohl *vēk;* so hat Abdalqādir in seiner Lughati Schāhnāme s. v. اَغار, wo der Vers lautet:

agar šāxi baδ xēzaδ az bēxi nēk
tu bā šāxi baδ bar mayāγār' vēk,

das wieder von allen jenen 17 Formen verschieden und doch auch schwerlich ganz richtig ist. — [6] In der andern Strassburger fehlt der Vers. — [7] Der Petersburger Codex ist hier von späterer Hand ergänzt. — [8] Eigentlich wohl »Mann in der Jugendkraft« oder gradezu »Jüngling«; s. das Citat aus Saǰdī unter *king*. — [9] Besonders reich an

§ 64. An der schon einmal citirten Stelle (Anhang S. 4) sieht LUMSDEN als einen der Gründe der grossen Textverschiedenheit des Schahname an, dass manche Copien von Teilen gemacht seien noch bevor das Ganze fertig gewesen, oder vom Ganzen, ehe es in langjähriger Arbeit des Dichters die letzte Vollendung erhalten habe. Nun sind freilich die Worte des eben so sachkundigen wie feinfühligen TEUFEL auch hier ernstlich zu beachten: »ich habe noch wenig persische Dichterwerke mit Beiziehung eines wenn auch noch so wenig umfangreichen kritischen Apparats gelesen, welche nicht durch eine ganz auffallende Discrepanz in einzelnen Worten, Auslassung, Zufügung, Umstellung von Versen und Versgruppen u. s. w. den Gedanken an mehrfache Recension von Seiten des Dichters nahe gelegt hätten; wir müssen uns aber hüten, wenn solche nicht ausdrücklich bezeugt ist (und auch dann ist die Sache immer noch zweifelhaft genug), durch voreilige Annahme einer derartigen Möglichkeit unter dem Schein der Methode uns den — bei persischen Dichtern leider einzig möglichen — Weg zur Herstellung eines lesbaren Textes durch verständige, von sorgfältiger Beobachtung der individuellen Eigentümlichkeiten des betr. Autors unterstützte Auswahl aus allen[1] erreichbaren HSS. zu versperren« (ZDMG. 36, 105 f.). Aber Firdausī sagt uns doch im Schlusscapitel ziemlich deutlich, dass man sein Werk schon vor der Vollendung abgeschrieben habe. Dass er lange an diesem gebessert hat, erhellt aus verschiedenen Zeichen. Und schliesslich haben wir ja in dem oben mehrfach angezogenen Schlusswort der einen Handschrift mit der Widmung an Aḥmed von Chānlandschān vom Jahre 999 n. Chr. einen sichern Beleg dafür, dass es verschiedene echte Gestalten des Gedichtes gegeben haben kann. Freilich bleibt es im Einzelnen immer sehr bedenklich, durch diese Auskunft die uns vorliegenden Varianten erklären zu wollen. Zeigt doch die im Ganzen und Grossen ziemlich weit gehende Übereinstimmung der Texte grade in den subjectiven Stellen des Gedichts, dass sie im Wesentlichen wahrscheinlich auf ein einziges Original zurückgehn. Aber in einem Fall möchte ich doch zwei abweichend überlieferte Gestalten eines Abenteuers zugleich für echt halten. Ich meine die Stelle 290, 157—297, 270. Von dieser giebt LUMSDEN (S. 380 ff.) zunächst aus 20 Handschriften einen Text von 122 Versen, wovon aber wenigstens 13, von MACAN mit Asteriscus versehne (295 Anm. 7), sicher unecht sind[2]. Das Stück hat bei VULLERS 113 Verse, im Strassburger Codex 98, im Leidner 92. Hinter diesem Text erhalten wir nun bei LUMSDEN aus 2 älteren Handschriften einen andern von nur 50 Versen, der allem Anschein nach weder aus dem ersten verkürzt, noch einfach durch spätere Zusätze zu diesem erweitert worden ist. Die beiden Gestalten der Erzählung weichen hier und da auch materiell etwas von einander ab; namentlich unterscheidet sich die längere dadurch, dass Rustam den neuen König nur nach einem scharfen Kampf mit der Vorhut des Feindes ins Lager bringt. Ich möchte wirklich annehmen, dass der kürzere Bericht der ältere sei, welchen der Dichter nachher selbst zu der längeren ausgearbeitet habe. Häufig sind aber solche Fälle in unsern Handschriften gewiss nicht, und schwerlich darf man bei abweichenden Lesarten in einzelnen Versen oder bei einem geringen

Schahname-Versen mit solchen Wörtern ist das *Lughati Schāhnāme* von ʿAbdalqādir al-Baghdādī, nach den beiden ersten Bogen der im Druck befindlichen Ausgabe von Salemann zu urteilen. Auch das sehr alte Lexikon des Asadī, das HORN herauszugeben beabsichtigt, wird vermutlich in dieser Hinsicht von Wichtigkeit sein.

[1] Auf das »allen« muss man aber grade bei den beliebtesten persischen Dichtern ganz verzichten. Dazu ist die Zahl der Handschriften zu gross und sind die meisten zu geringwertig. Nun gar bei einem so umfangreichen Werk wie dem Schahname! —

[2] Zuletzt da noch ein falscher Reim *rōd : surūd* (»sang«).

Mehr oder Weniger in verschiedenen Handschriften jemals auf beiden Seiten das Echte sehn, so bequem es wäre, auf diese Weise der Entscheidung zwischen zwei uns gleich gut erscheinenden Varianten zu entgehn.

§ 65. Der Verlegenheit, in welche uns die grosse Verschiedenheit der Texte bringt, wäre nun, heisst es, ziemlich abgeholfen, wenn wir noch das kritisch gesichtete Exemplar hätten, das im Jahre 829 d.H. (1425/6) Bāisonghur Chān herstellen liess, oder doch eine leidlich gute Wiedergabe desselben[1]. Ich glaube aber kaum, dass wir es sehr zu bedauern haben, dass wir von dieser angeblichen »Recension« keine sichere Spur haben. Wie sollten wohl in jener Zeit persische Schöngeister — nur an solche ist zu denken, wenn es nicht einfache Abschreiber waren — eine grosse, rein philologische Arbeit einigermassen kritisch besorgt haben? Die Vorrede, welche doch gewiss mit der Herstellung dieses Textes eng zusammenhängt, kann uns zeigen, auf welcher Höhe der Kritik diese Leute standen. Mochten sie immer mehrere, auch recht alte Handschriften zu Rate ziehn: dass sie dabei in einer Weise verfuhren, die wir wissenschaftlich nennen könnten, ist äusserst unwahrscheinlich. In der Behandlung persischer Dichtertexte zeigt sich nirgends die Sorgfalt, welche die alten arabischen Grammatiker — wenn auch oft zu spät — der Beduinenpoesie gewidmet haben, geschweige dass wir am Hof des Timuriden einen Aristophanes, Zenodot oder Aristarch voraussetzen könnten. Die Hauptsache wird gewesen sein, dass man dem Fürsten ein meisterhaft geschriebenes, mit eleganten Verzierungen und schönen Bildern versehnes Exemplar überreicht hat, von dem dann auch das Wort gegolten haben mag: *nisxeï muʒtabar uxʷ'ašxaṭṭ ubisyāryalaṭ*, »ein ansehnliches, schön geschriebenes und sehr fehlerhaftes Exemplar«, wie solche die fürstlichen Bibliotheken füllten (Lumsden, Anhang 5).

§ 66. Es steht also um die Textkritik des Schahname sehr übel. Nur schwachen Trost bietet uns der Gedanke, dass die Entstellungen seines Wortlautes durch die Copisten gewissermassen ein weiteres Stadium in der Umgestaltung der persischen Nationalüberlieferung bezeichnet, die somit von dem Dichter noch nicht definitiv abgeschlossen wäre. Allerdings sind hier ja zum Teil ähnliche Kräfte am Werke wie bei der älteren Entwicklung, aber doch eben nur zum sehr kleinen Teil, und ausserdem haben wir den gerechten Wunsch, eine litterarische Leistung wie die Firdausī's in möglichst unveränderter Form zu besitzen. Ob wir diesem Ziel jemals sehr nahe kommen werden, muss ganz dahingestellt bleiben. Immerhin wird eine strenge Auswahl unter den Handschriften und eine immer grössere Vertiefung in das Gedicht es möglich machen, dass wir noch ein wesentliches über Mohl hinauskommen, vor dessen Tact in der Auswahl der Lesarten ich sonst immer mehr Respect gewonnen habe. Der grosse Umfang des Gedichts, wie er einerseits die Kritik sehr erschwert, gewährt uns doch andrerseits die Gelegenheit, die Art des Dichters trotz aller Entstellungen genauer kennen zu lernen, denn diese Entstellungen pflegen weder systematisch noch durchgehend zu sein.

Schlimmsten Falls müssen wir uns damit beruhigen, dass wir am Ende mit dem Text des Schahnames nicht viel schlimmer daran sind als mit dem Homerischen, nur dass dieser durch die alexandrinischen Gelehrten eine gewisse Gestalt gewonnen hat, welche sich ziemlich annähernd durch unsre Handschriften wiederherstellen lässt. Hätten wir eine Anzahl Homerhandschriften aus dem 6. Jahrhundert v. Chr., so würden sie uns am Ende eine ähnliche Zerfahrenheit der Überlieferung zeigen wie die des Schahname[2].

[1] S. Lumsden's Vorrede VII. — [2] Eine kleine Probe davon bieten uns schon die neu aufgefundenen Iliasfragmente auf Papyrus. — Immerhin ist aber zu beachten, dass

§ 67. Unsere Handschriften sind zum grossen Teil nicht bloss sehr schön geschrieben, sondern auch mit Bildern versehn, die kunstgeschichtlich gewiss von grosser Bedeutung sind. Die überaus zahlreichen, zum Teil die ganzen Folioseiten einnehmenden, sehr sorgfältig ausgeführten Bilder in unserm grossen Strassburger Codex, der doch erst zu Anfang dieses Jahrhunderts in Indien geschrieben ist, machen wenigstens auf mein Laienurteil den Eindruck, indirect mit den Bildwerken der Sāsānidischen Zeit zusammenzuhängen[1]. Im Stil zeigen sie keinen wesentlichen Unterschied von den wenigen Bildern in der Leidner Handschrift, die leider zum Teil etwas durch Verwischen gelitten haben, oder denen in der älteren (zweiten) Strassburger.

§ 68. Das Schahname wird bis auf den heutigen Tag von den Persern sehr viel gelesen. Man hat daraus im Orient verschiedene Auszüge gemacht, teils in Versen, teils aus Versen und Prosa gemischt. Ferner ist es ganz oder teilweise ins Arabische, Türkische, Urdu u. s. w. übersetzt worden. Ich könnte aus Handschriftenkatalogen und andern Hülfsmitteln leicht die Titel solcher Werke aufzählen, aber ich sehe nicht ein, welchen Nutzen es gewähren sollte, Bücher aufzuführen, die ich nicht selbst gesehn habe und von denen auch wohl nur ganz einzelne es verdienten — wenigstens im Interesse des Grundwerks selbst — untersucht zu werden. Vielleicht hat allerdings die auszügliche arabische Prosaübersetzung einige Bedeutung, welche alBundārī allṢfahānī zwischen 615—623 d. H. (1218—1227) verfasst hat[2], da sie in der Textüberlieferung ein gut Stück höher hinaufführt als die älteste Handschrift des Originals.

§ 69. Leider scheint man aber im Orient nie einen Commentar zum Schahname geschrieben zu haben. Der grosse Umfang schreckte wohl davon ab; vielleicht glaubte man das Gedicht auch mehr, als es der Fall war, »schlank zu verstehn«. Nur haben die Lexikographen früh angefangen, schwierige Ausdrücke des Schahname zu erklären, und haben uns so manche inzwischen aus unsern Texten verschwundene Lesart erhalten. Ein eignes Wörterbuch zum Schahname, das allerdings auch andre Dichter benutzt, ist das von mir schon öfter erwähnte Lughati Schāhnāme von ʾAbdalqādir aus Baghdād im 17. Jahrhundert in türkischer Sprache geschrieben, mit dessen Herausgabe jetzt SALEMANN beschäftigt ist.

§ 70. Von europäischen Gelehrten hat zuerst W. JONES auf das Schahname aufmerksam gemacht. Ohne die Erfolge der Engländer in Indien, die der Wissenschaft so ungeheuren Nutzen gebracht haben, wüssten wir aber auch heute noch kaum etwas von diesem Gedichte.

Dort erschienen die ersten Ausgaben. LUMSDEN, seiner Zeit gewiss der bei weitem beste europäische Kenner des Persischen, unternahm es im Anfang unseres Jahrhunderts, das ganze Gedicht zu veröffentlichen; doch nur der erste Teil ist herausgekommen[3]. Derselbe enthält noch eine englische Einleitung und einen persischen Anhang.

Glücklicher war TURNER MACAN, der sich zum Teil auf LUMSDEN's Material stützte und diesem, so weit er gekommen war, ziemlich genau folgte[4]. Seiner Ausgabe ist ein Anhang von epischen Stücken, die dem Schahname

unser Homertext relativ weit mehr obsolete Wörter enthält als die Schahname-Handschriften, dass also dort nicht so willkürlich geändert worden ist wie hier.

[1] Freilich darf man sich an kleinen Inconsequenzen nicht stossen, wie wenn die Schiffe im Meere, das Rustam durchschwimmt, die englische Flagge tragen. — [2] S. darüber SLANE's Katalog der Pariser arab. Hdschr. S. 341, AHLWARDT's Katalog der Berliner arab. Hdschr. nr. 8440 und HOUTSMA in der Vorrede zum 2. Teil seines Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoukides XXXVII f. (Anm.) — [3] The Shah namu . . . In eight volumes. Vol. 1. Calcutta 1811. In Kleinfolio. — [4] The Shah nameh . . . Vol. 1—4. Calcutta 1829. In Octav.

nachahmten, ferner eine, Bāisonghur's Vorrede enthaltende, persische und eine englische Einleitung und endlich ein persisches Glossar schwieriger Ausdrücke beigegeben.

Macan's Ausgabe ist im Orient wiederholt, mindestens 4 Mal, mehr oder weniger genau, lithographisch nachgedruckt worden[1].

Auf einem reichen handschriftlichen Material beruht die Ausgabe von Julius Mohl[2]. Wie schon gesagt, zeigt sie viel Tact in der Aussonderung des Unechten; ihr Text ist im Allgemeinen dem Macan'schen bedeutend vorzuziehen. Das ist um so mehr anzuerkennen, als Mohl kein strenger Philologe war und sich im Sprachlichen und Metrischen allerlei Blössen gab. Dem persischen Text gegenüber steht die französische Übersetzung. Zu beachten sind Mohl's Vorreden, namentlich die zum ersten Bande. Leider sind die schön ausgestatteten Folianten so teuer und dabei durch Format und Gewicht so unhandlich, namentlich für Kurzsichtige, dass die Ausgabe dadurch ihren Zweck, das Werk in Europa bekannt zu machen, ziemlich verfehlt hat.

Es war daher sehr dankenswert, dass Vullers daran ging, das Schahname durch eine bequeme Ausgabe zu verbreiten. Er giebt darin sowohl die Lesarten Macan's wie Mohl's, folgt im allgemeinen denen des Letzteren, sucht sie aber vielfach durch die des Vorgängers zu verbessern, manchmal mit Erfolg, namentlich soweit Rückert's Anmerkungen reichen. Unglücklich ist er besonders, wo er eigne Vermutungen vorbringt, wie er denn nichts weniger als ein scharfer Kopf war. Nach seinem Tode hat Landauer die Ausgabe fortgeführt[3]. Leider ist die Fortsetzung aber nicht weit gediehen. Hoffentlich kommt sie bald wieder in Fluss!

Eine Aufzählung der Werke, in denen grössere oder kleinere Stücke des Schahname gedruckt sind — von W. Jones bis I. Pizzi — unterlasse ich als überflüssig.

§ 71. Von den Übersetzungen des Schahname in europäische Sprachen nenne ich hier nur die wichtigeren.

J. Atkinson gab eine englische Übersetzung der Episode von Rustam und Suhrāb heraus. Verbessert erschien sie als Anhang seines grösseren Werkes. Er übersetzt ziemlich frei in gereimten fünffüssigen Jamben. So weit ich urteilen darf, liest sich die Übersetzung gut. Dann hat er das ganze Schahname bis einschliesslich Alexander in stark abgekürzter Gestalt grösstenteils in Prosa, zum Teil aber auch in Versen von wechselnder Form wiedergegeben[5]. In Wirklichkeit soll das eine Übersetzung der im Orient beliebten 1652 verfassten Abkürzung des Schahname von Tavakkul Beg sein[6].

Eine vollständige französische Übersetzung in Prosa hat, wie schon erwähnt, Mohl seiner Ausgabe zur Seite gestellt. Sehr zweckmässig war es, dass diese auf Veranlassung seiner Wittwe mit den Vorreden später in einem bequemen Format besonders erschienen ist[7]. Diese Übersetzung ist ein sehr nützliches Hilfsmittel des Verständnisses, versagt aber freilich oft im Einzelnen,

[1] S. den Katalog der Berliner persischen Handschriften von Pertsch, S. 731. Ich kenne die ältere Bombayer und die Teheräner Ausgabe. Letztere folgt ihrem Vorbilde selbst darin, dass sie, in der Hauptstadt des Schiitismus!, die (noch dazu unechten, s. oben S. 34) lobenden Verse über Omar mit abdruckt. Das ist, als enthielte ein vor 1870 in Rom erschienenes Buch an hervorragender Stelle ein Encomium Luther's. — [2] Le livre des rois ... Vol. 1—7. Paris 1838—1878. Folio. Mohl starb, als der letzte Band zum grössten Teil gedruckt war; Barbier de Meynard hat die Vollendung besorgt. — [3] Firdusii liber regum ... Tom. 1—3. Lugduni Batavorum 1877—1884. In Octav. — Vom 4. Bande sind einige Bogen gedruckt, die ich durch Landauer's Güte benutzen konnte. — [4] Zugleich mit dem persischen Text. Calcutta 1814. Diese erste Ausgabe habe ich nicht gesehn. — [5] The Shâh Nâmeh ... Translated and abridged. London 1832. — [6] Rieu's Catalog 540; Pertsch, Berliner pers. Handschriften 740. Atkinson selbst sagt das aber nicht. — [7] Le livre des rois ... Vol. 1—7. Paris 1877—1878. Klein Octav.

denn MOHL versteht es nur zu gut, über schwierige Ausdrücke und Redensarten hinwegzugleiten.

Die einzige vollständige europäische Übersetzung in Versen ist die italiänische von Italo PIZZI[1], der auch sonst allerlei über das Schahname geschrieben hat[2] und vorher schon die Übersetzung einiger Abschnitte hatte erscheinen lassen. PIZZI überträgt MACAN's Text. Er gebraucht reimlose fünffüssige Verse mit weiblichem Ausgang, nimmt sich aber gewöhnlich mehr als eine Verszeile für einen Halbvers und hat sehr oft die Worte, welche dem Ende eines persischen Verses entsprechen, mitten in einem italiänischen. Über den stilistischen oder poetischen Wert der Übersetzung wage ich nicht zu urteilen.

Eine deutsche Übersicht über den Inhalt des Schahname bis zum Tode Rustam's gab in fortlaufender prosaischer Erzählung J. GÖRRES[3]. Das Buch ist eine echte Frucht der Romantik. Seine gesuchte, altertümelnde Redeweise macht auf uns keinen angenehmen Eindruck, aber er hat doch den Verdienst gehabt, in Deutschland das Interesse für das grosse Werk zu wecken und einige Kenntnis desselben zu verbreiten.

Allerlei frühere Versuche, Stücke des Firdausī in deutsche Verse zu übertragen, müssen zurücktreten vor den Leistungen Adolf Friedr. v. SCHACK's[4]. Der hochgebildete und feinsinnige Mann wählte zu seiner Übersetzung einer grösseren Anzahl von Abenteuern gereimte jambische Verse wie ATKINSON beim Suhrāb. Diese Verse sind sehr glatt, nur fehlt ihnen etwas das Originelle, Idiomatische.

Auch SCHACK's Übersetzungen werden in Schatten gestellt durch die etwas rauhere, aber viel kräftigere und doch feinere Fr. RÜCKERT's, der ja überhaupt einer der wenigen grossen Meister deutscher Übersetzungskunst ist, sich dazu tief in die Weise persischer Dichter eingelebt hatte und ein gründlicher persischer Philologe war. Dass das Originalmetrum im Deutschen unmöglich war, muss auch dieser grosse Wortkünstler bald eingesehn haben[5]. Sein »Rostem und Suhrab«[6], eine stark erweiterte und teilweise auch etwas veränderte Bearbeitung des betreffenden Schahname-Stückes, war in Alexandrinern abgefasst, von denen je zwei, mitunter auch drei, aufeinander reimen; auf die Dauer klingt das etwas eintönig. Zu seinen eigentlichen Übersetzungen wählte er Verse wesentlich jambischen Falls von 8—11 Silben mit 4 Hebungen und wechselnden Senkungen; je zwei Verse reimen aufeinander und entsprechen einem persischen Doppelvers. Theoretisch scheint diese Wiedergabe des immer gleich verlaufenden Originalmetrums durch eine Art »Knittelverse« unthunlich, und doch ist's RÜCKERT so gelungen, ganz Treffliches zu erreichen. Wesentlich ist dabei, dass der Reim, mit seltenen Ausnahmen, wie im Original immer männlich ist. RÜCKERT weiss in seine Verse, die im Ganzen etwas kürzer sind als die Firdausī's, zwanglos den ganzen Inhalt der Vorlage hineinzubringen; daran merkt man ganz besonders den Meister der Sprache. Auch rein philologisch betrachtet verdient das Werk alles Lob. Dass RÜCKERT nach der ganzen Art seiner Kritik Manches weglässt[7], ist für die Übersetzung kein Schade. Die Arbeit entbehrt allerdings schon im Band 1 der letzten Feile und zeigt hier und da Härten; noch mehr gilt das von dem zweiten, der zum Teil zwei oder drei Übersetzungen desselben Stückes giebt und der von RÜCKERT selbst, ehe er ihn veröffentlicht hätte, sicher vielfach umgearbeitet

[1] Firdusi. Il Libro dei Rei. Vol. 1—8. Torino 1886 - 1888. — [2] L'Epopea persiana. Firenze 1888 und einige Aufsätze im Giornale della Soc. as. ital. Alles ziemlich unbedeutend. — [3] Das Heldenbuch von Iran, aus dem Schah Nameh. Bd. 1. 2. Berlin 1820. — [4] Das Heldenbuch von Iran, metrisch übersetzt. Berlin 1851. — Epische Dichtungen, aus dem Persischen; eb. 1853. — Beide Werke sind zusammengefasst und vermehrt in »Heldensagen von Firdusi«, eb. 1865. — [5] Je ein kleiner Versuch im deutschen Mutaqārib ist sowohl bei PLATEN wie bei RÜCKERT selbst sehr unerfreulich ausgefallen. — [6] Zuerst 1838. Im letzten Bande der Ausgabe in 12 Bänden. Frankfurt 1869. — [7] S. oben S. 70 f.

wäre: aber es ist doch sehr dankenswert, dass wir alles von diesen Übersetzungen erhalten, was sich auffinden lässt[1].

§ 72. An das Schahname schliesst sich eine ganze Reihe persischer Epen, welche die Thaten einiger seiner Helden oder mit ihnen in genealogischen Zusammenhang gebrachter Männer feiern und zwar in einem Stil, der dem Firdausī's mehr oder weniger nahe kommt. Namentlich beziehn sie sich auf die Heroen des Hauses von Sīstān: Karschāsp, Sām und einige Nachkommen Rustam's. Man ist gemeinlich der Ansicht, dass uns in diesen Gedichten noch viel volkstümliche epische Überlieferung bewahrt sei. Es mag nun vermessen klingen, wenn ich bloss nach den Auszügen, die bis jetzt gedruckt sind, und nach den von Mohl und Anderen gegebenen Übersichten des Inhalts dies direct leugne und das in diesen Gedichten Erzählte im Wesentlichen für freie Erfindung der Verfasser erkläre. Und ich thue das, obgleich Mohl den grössten Teil dieser Litteratur in Handschriften gelesen hatte und also in vieler Hinsicht zu einem Urteil competenter war als irgend ein Andrer, und obwohl sich die Verfasser zum Teil ausdrücklich auf mündliche oder schriftliche Überlieferung zu berufen scheinen. Was mich zu meinem Widerspruch berechtigt, ist zunächst, dass wir, abgesehn etwa von einem einzelnen Namen[2], von alle dem, was uns hier berichtet wird, in der sonstigen, ohne Zweifel echten, Überlieferung bei Persern und Arabern nicht das Geringste erfahren, ganz anders als bei Daqīqī und Firdausī, und dass ferner der Inhalt zum grossen Teil dem des Schahname direct nachgemacht, zum andern ganz phantastisch ist. Wie im Schahname Rustam mit seinem Sohne Suhrāb kämpft, so lässt ihn das Burzōnāme wieder mit dessen Sohn Burzō streiten; auch das Einzelne folgt hier vielfach dem Vorbilde. Von diesem Burzō ist aber ausserhalb des Gedichtes, das allerdings das des Firdusi an Umfang noch übertrifft, nirgends etwas bekannt. Dass im Sāmnāme, das Mohl noch als Wiedergabe einer Überlieferung aus Sāsānidischer Zeit auffasste, keine Volkssage und keinerlei mythischer Hintergrund zu finden sei, erklärt auch Spiegel nach sorgfältiger Untersuchung (ZDMG. 3, 261)[3]. Wir haben demnach die Berufung auf die Quellen, die sich bei Firdausī durchaus als richtig bewährt, bei diesen Nachahmern lediglich als eine Fiction anzusehn.

Gedruckt sind von dieser Litteratur nur einige wenige Stücke von grösserem Umfang:

1) Einige Abschnitte des Karschāspnāme giebt Macan nach zwei Handschriften im Anhang zum Schahname S. 2099—2129. Die Nachahmung ist überall deutlich. Höherer Wert dürfte dem Gedicht kaum beizumessen sein. Es ist verfasst in den Jahren 456—458 d. H. (1064—1066)[4].

2) Ein grosses Stück von Burzōnāme hat Macan nach fünf Handschriften eb. 2160—2296; freilich ist das nur ein bescheidener Teil des ganzen etwa 68 000 Verse zählenden Liedes[5]. Einen kleineren Abschnitt hatte schon Kosegarten im 5. Bande der »Fundgruben des Orients« und hat danach Vullers in der Chrestomathia Schahnameiana 87 ff. herausgegeben. Der Anfang dieses Abschnittes deckt sich mit dem Schluss des Macan'schen; wir können so sehn, dass die Abschreiber bei diesem Gedicht mit dem Text ebenso willkürlich umgegangen sind wie beim Schahname[6]. Der Verfasser

---

[1] Firdosi's Königsbuch ... übersetzt von Friedrich Rückert. Aus dem Nachlass hg. von E. A. Bayer. Sage I—XIII. Berlin 1890. Sage XV—XIX eb. 1894. Ein dritter Band wird folgen. Alles das gehört nur der Heroenzeit an. Leider ist die Übersetzung von Sage XIV (Rustam und Suhrāb) nicht wiedergefunden. — [2] S. oben S. 9. — [3] Ganz thörichtes Zeug enthält das türkische Dschāmāspnāme, s. Fleischer, Kleinere Schriften 3, 255 ff. — [4] Mohl a. a. O. LXIII; Ethé's Oxforder Catalog 1, 454. — [5] Mohl LXXVIII. — [6] So wird auch die grössere Anzahl der arabischen Wörter im Verfolg des Stückes

hat Firdausī äusserlich ziemlich gut copirt. Er erzählt fliessend. Die Reflexion tritt mehr zurück als bei Firdausī. Die Sprache ist im Ganzen leichter. Trotz mancher nicht übler Verse steht das Gedicht doch im Ganzen tief unter seinem Vorbilde. Auf die Dauer wirkt die Häufung der im Grunde wenig abwechselnden Abenteuer schon in dem mir bekannten Stück des Epos gradezu langweilig. — Da das unter Mas}ūd II. von Ghazna (1088/9—1115) verfasste Schahryārnāme das Burzōnāme vorauszusetzen scheint, denn dessen Held Schahryār ist Burzō's Sohn[1], wird das Gedicht etwa in der Mitte des 11. Jahrhunderts verfasst worden sein.

3) Einige Proben des Sāmnāme, das nur durch den Namen mit diesen Epen zusammenhängt, giebt SPIEGEL in der schon citirten Abhandlung ZDMG. 3, 245 ff.

Da ich sonst von dieser Litteratur nichts gelesen habe, so begnüge ich mich damit, auf die Übersicht bei MOHL a. a. O. LXII ff. zu verweisen. Ich bemerke nur, dass die grosse Masse dieser Gedichte noch aus dem 11. Jahrhundert zu stammen scheint. Können sie also auch durchaus nicht als nationale Epen angesehn werden, so geben sie doch beredtes Zeugnis dafür ab, welch gewaltigen Eindruck das eine grosse Nationalepos auf die Perser gemacht hat.

§ 73. Wesentlich verschieden von diesen muslimischen Epen sind die »Ergänzungen zum Schâhnâme aus den Rivâiets«, die SPIEGEL im zweiten Teile seiner »Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen« S. 317—348 veröffentlicht hat. Sie lehnen sich gleichfalls in Form und Sprache an das Schahname, schöpfen sogar auch ein wenig aus dessen Inhalt, sind aber durchaus theologisch pārsisch und zum grössten Teil, wie es scheint, nur breite Versificirungen prosaischer Rivāyets. Sie geben besonders Dinge wieder, dergleichen Firdausī und wohl schon seine Vorgänger wegen der specifisch zoroastrischen Art oder wegen ihrer Abgeschmacktheit oder aus beiden Gründen nicht brauchen konnten. Die Sprache enthält allerlei Pahlavī- und Avestā-Wörter, ist aber vielfach incorrect; ja auch Versbau und Reimbildung sind nicht ohne grobe Verstösse. Der dichterische Wert ist minimal. Das Ganze ist ein sehr spätes Product eines indischen Pārsen.

§ 74. Wer den Einfluss Firdausī's auf die persische und die von ihr abhängigen Litteraturen überhaupt darlegen wollte, der müsste einfach alle poetischen und einen Teil der historischen Werke der Perser, Türken u. s. w. daraufhin durchnehmen. Kann es doch wohl noch heutzutage irgend ein Hofdichter wagen, einen, vielleicht recht nichtsnutzigen, Fürsten in einem »Königsbuche« zu besingen, das dem Firdausī's äusserlich etwa so nahe und innerlich so nachstehn mag wie das Epos des Quintus Smyrnaeus der Ilias.

---

nicht ursprünglich sein, denn bei MACAN hat das Burzōnāme, anders als das Karschāspnāme, nicht viel mehr arabisches als das Vorbild. — [1] S. RIEU's Katalog 542 f.

Nachträge. Zu § 10, S. 11, Anm. 4. HORN macht mich aufmerksam darauf, dass nach }Abdalqādir's Lexikon die Form *Rustahm* auch im Schahname vorkommt, nämlich 228, 1769 (nr. 1181), wo in den Ausgaben *Rustam*, und dass eine andere, noch nicht wiedergefundene Stelle (nr. 1180) die Form *Rōs'tam* hat, gesichert durch den Reim *sitam*. Dadurch wird die Ableitung von *Rustam* aus *Rōtastahm* sehr wahrscheinlich. Sicher wird sie durch den von JUSTI, Iran. Namenbuch VIII, aufgedeckten Zusammenhang mit dem Namen der Mutter *Rōdābe* (aus *Rōtāpak*). Dadurch schwindet jeder Zweifel daran, dass der Held eine rein iranische Gestalt ist. — Zu § 23, S. 28. SALEMAN schreibt mir, dass nach einer Mitteilung Shukovski's das Thor, aus dem Firdausī's Leiche

hinausgetragen wurde, *darvāzeï Razān* heisst, nach einem noch existirenden Dorfe *Razān*. Anmerkung 2 fällt somit weg. Shukovski hat selbst des Dichters Grab aufgesucht. — Zu § 69, S. 77. Das Lughati-Shāhnāme ist inzwischen erschienen: ʒAbdulqâdiri Baġdâdensis lexicon Šahnâmianum ... ed. Carolus Salemann. Petropoli 1895. — Zu § 71, S. 80, Anm. 1. Jetzt ist auch der dritte und Schlussband von Rückert's Schahname-Übersetzung erschienen (Sage XX—XXVI, Berlin 1895). Darin erhalten wir noch den Anfang einer Übersetzung des Abschnittes »Rustam und Suhrāb« in modernen Nibelungenstrophen. Rückert hat diesen Versuch nicht sehr weit geführt. Er wird selbst gefunden haben, dass für ihn die kurzen, aufeinander reimenden Zeilen ein passenderes Maass zur Wiedergabe des persischen Epos waren. (December 1895.)

INHALT.

Seite

Vorrede 1

1) Alte Spuren epischer Erzählungen.

§ 1 Im Avestā 1

§ 2—4 Bei griechischen Schriftstellern 2

2) Gestaltung der nationalen Überlieferung.

§ 5—11 Fortleben, Vermehrung und sonstige Umgestaltung 5

§ 12—15 Schriftliche Fixirung 11

3) Das Schahname.

§ 16—18 Daqīqī 18

§ 19—23 Firdausī's Leben 21

§ 24 Sein Charakter 29

§ 25 Seine religiöse Gesinnung 31

§ 26 Sein Patriotismus 35

§ 27 Seine Quellen . . . . . —

§ 28—44 Inhalt und Charakter des Schahname 36

§ 45—49 Stil und Sprache 53

§ 50 und 51 Würdigung einzelner Stellen 57

~~§ 52—58 Kunstform (Vers, Reim)~~ 58

§ 59—67 Handschriften, Textkritik 66

§ 68 und 69 Gelehrte Behandlung durch Orientalen 77

§ 70 Ausgaben . . . . . —

§ 71 Europäische Übersetzungen 78

§ 72—74 Nachahmungen. Einwirkung auf die spätere Dichtung 80

Nachträge 81

LIBRARY

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

00062733

Digitized with financial assistance from

Ms.Vaidehi Thakar

on 06 November, 2019